الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران - السانيا -




كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم الفلسفة

مذكرة مقدّمة لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة

بعنوان:

# الرمزية الصوفية في الأزمات الاجتماعية

## الكرامات وتمثلاتها في المغرب الأوسط (ق 10هـ/ق 14هـ)

إعداد الطالب:
- حرحيرة مداني

إشراف:
أ. د/ بوزيد بومدين

أعضاء لجنة المناقشة 2013/10/10

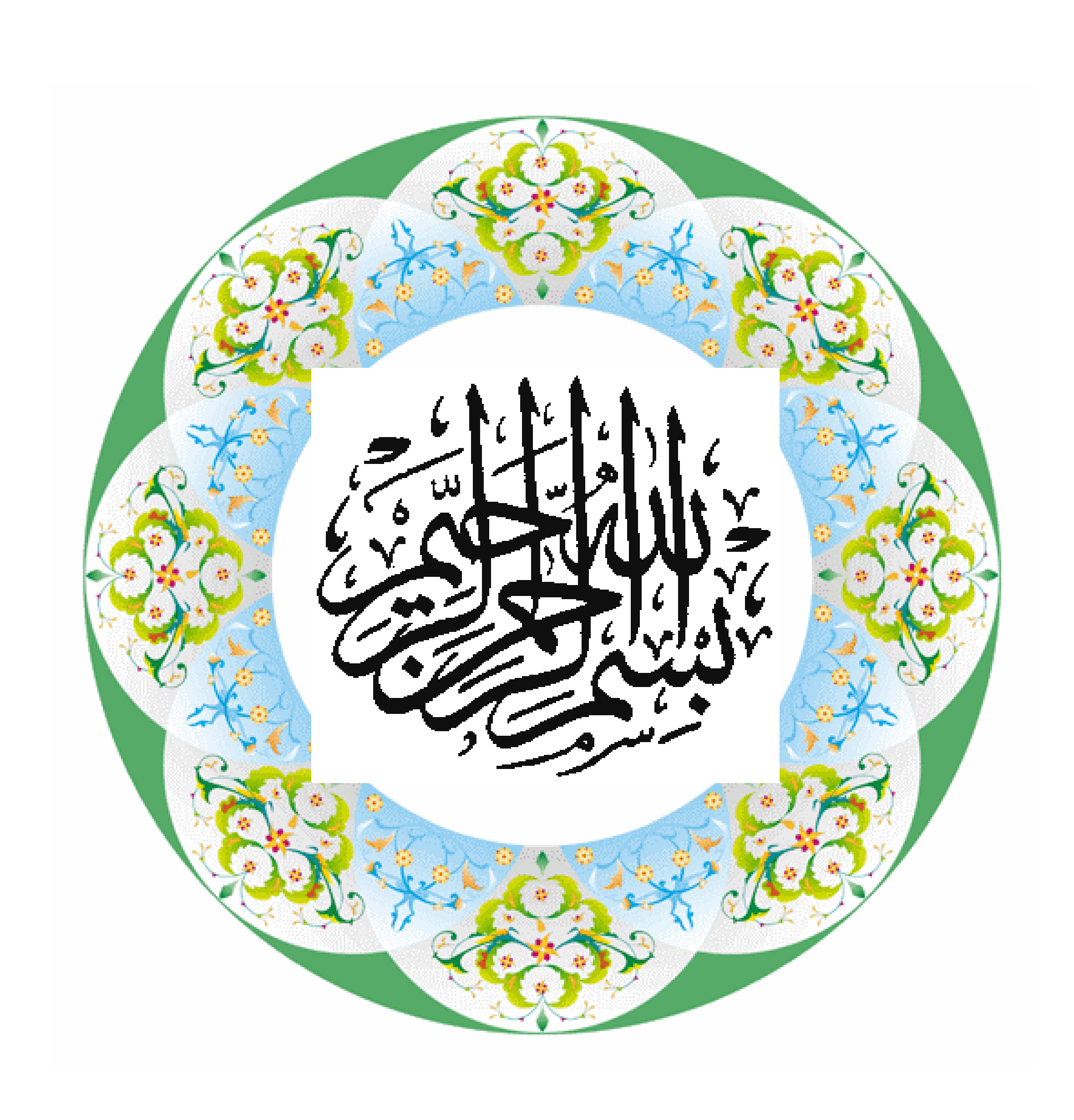
أ.د/ منير بهادي..................... جامعة وهران..................... رئيســــا

أ.د/ بوزيد بومدين..................... جامعة وهران..................... مشرفا ومقررا

د/ حمزة الزاوي..................... جامعة وهران..................... مناقشــــا

د/ عبيد بوداود..................... جامعة معسكر..................... مناقشــــا

السنة الجامعية: 2012 2013


بسم الله الرحمن الرحيم



# شكر وتقدير


لا يسعني وأنا انهي هذا البحث المتواضع..

إلا أن أثني بالشكر، والعرفان لله سبحانه وتعالى على نعمة العقل والفهم،

والإدراك، والصبر.. وعلى نور حب العلم والمعرفة

وأن أتقدم بخالص الشكر والإمتنان والعرفان لكل من الأساتذة: بوزيد بومدين

كرئيس المشروع، وكمشرف على الرسالة..

وعلى ما بذله من جهد وما أسداه من نصح وإرشاد..

والذي كان من شأنه أن عمق تجربتنا في المعرفة والبحث

كما أتقدم بالشكر الخالص لكلا من الأستاذين: عبد القادر بوعرفة، والزاوي حسين

على أخلاقهما الحميدة والنبيلة، وقدوتهم الحسنة وعلى كل ما قدماه من نصح وإرشاد

كما أتقدم بأخلص الشكر والعرفان سواءا لكل الأساتذة الذين أطروا

مشروع المدرسة الدكتورالية..

ولكل من امتد وساعدني من قريب أو بعيد على إخراج بحثي هذا

وعلى أني أولا وأخيرا أدعوا الله العلي القدير أن ينال القبول من قارئيه..

والله من وراء كل قصد



# إهداء

أهدي هذا البحث المتواضع..

إلى أعز إنسانين إلى قلبي وروحي والدي ووالدتي،

عربون إجلال وتقدير وحب ووفاء

إلى أبي.. إلى روحه الطاهرة في عالم الخلود، ثمرة رعايتك واهتمامك، وتفانيك..

رغم فقدانه نعمة البصر

إلى أمي ثمرة حلوة من ثمرات عطائك، وصدق فيهم قول تعالى:

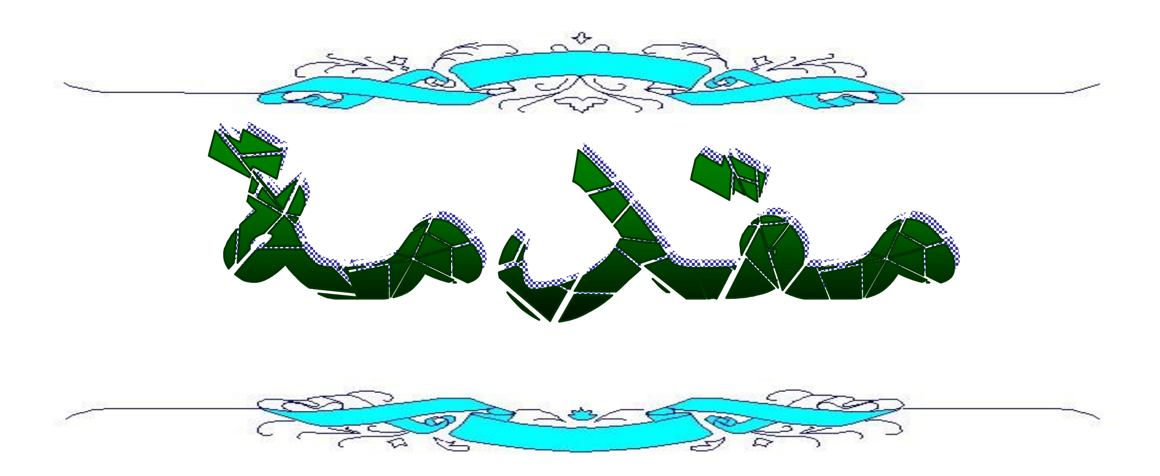
(وأخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا)

(سورة الإسراء)

إلى الزوجة الكريمة: سعاد، وبناتي: نور ملاك، ياسمين الساجدة، وابني: إسماعيل عبد الرحمن

إلى وطني الجريح.. الجزائر

إلى عائلتي الكريمة، وإلى كافة الأصدقاء والأحباب


مقدمة

## مقدمـــة:

التصوف والأهمية في الحياة الفكرية والاجتماعية في يومنا هـــذا، الحالـــك بـــالطوائف المتناحرة والسياسة الدينية المنتهجة في ظل الرهانات الإستراتيجية الكبرى؛ أخذ قـــسطا مـــن المفكرة والأجندة التاريخية، والفلسفية كظاهرة دينية لها خصوصيتها من حيث علاقة الإنـــسان بربه. كعلاقة على ضوئها تتحدد طبيعة السلوك والممارسة التعبدية والشعائر الطقسية، وكـــدين خاص له حاجته وتجربته، وكفرقة أو نِحلة رسمت معالمها على واقع اجتماعي ساد المحن والفساد فيه بين (الحاكم/الرعية)، أما سوسيولوجيا يمكن أن نسميه مرض المجتمع.

استدعى العودة إلى الفكر والممارسة السلفية للدين، لكن ليس بتعصب وتشدد الموقف وإنما بقوة الرمزية والصفوة والإتحاد مع الخالق. فالدين في النهاية مطافه هو وقوف العبد أمـــام ربه، نهاية أو جدلية الثواب والعقاب وفي نفس الوقت نهاية تستدعي بداية جديدة.

يكون المعراج فيها، زهد، ومقام، وحال، فإتحاد وحلول معراج رمزي لا سلطان له إلا نقاء السريرة واجتناب الفتن، وفي نفس الوقت ومع تطور في الظروف المواكبة لسيرورة التاريخ والمجتمع والممارسة جدّد من منطقه، من فردانيته (الأنا)، إلى الأنا الجمعي يكون المعـــراج فيـــه البحث عن الذات وعن الأنا الجمعي، وربما يمكن أن نسميها شـــيوعية صـــوفية أو تحـــول في القناعات والإستراتيجيات.

هناك ملاحظة أريد أن أنوه إليها؛ وهي أنّ الكثير يطرح سؤالا عن سبب هذا التحـــول من مسألة فردية وممارسة تعبدية وروحية، تربط الإنسان بربه إلى ظاهرة اجتماعيـــة شـــكلت تجسيدا للعلاقة الاجتماعية التي تربط المتصوف بالمجتمع.

في الحقيقة؛ يوجد تجديد في الفكر أو العقلية الصوفية وليس تحول، فعندما نقول تحـــول أي انتقال، أو ربما تجاوز، وعندما نقول تجديد فله ما يبرره، فالمتتبع لمـــسار وحجـــم انتـــشار التصوف والحديث سوف يكون عن المغرب الإسلامي نجد أنّ بدايته كانت فقهية ثم فلسفية مع "محي الدين ابن عربي"، و"ابن سبعين"، و"الغزالي"، أو ما يمكن أن نسميه "تصوف النخبـــة" أو خاصة الخاصة، ليأخذ منعرج آخر من تصوف سني إلى تصوف عملي مع بداية القرن العاشـــر (10) للهجرة.

هنا؛ نطرح السؤال التالي: **لماذا هذا التحول في القناعات والممارسات والرمزيات؟**

والجواب بسيط؛ فما دام الصوفي في معراجه ورمزيته مشبع ومفحم بالمخيـــال النبـــوي سواءا في كراماته وتعبده أو في تلقي الولاية والرئاسة، أو سواءا في وحيه وعلمه اللدني.فالرسول صلى الله عليه وسلم عاش مرحلة انتقالية، من مرحلة الشرك إلى مرحلة التوحيد، مـــن منطـــق القبيلة والغنيمة إلى منطق العقيدة الوعي، وهذا التحول يستوجب لا تغيير سلوك الفرد فقط بل سلوك الجماعة أيضا (المجتمع )، أما هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة لا تعني اليأس والشح في قناعة التغيير، وإنما تعني الهجرة إلى الديار أو المجتمع القابل للتغيير، ومـــن ثم تعمـــيم الدعوة. لأن الرسول صلى الله عليه وسلم ربما كانت لديه قناعة أنّ المجتمع الذي نزلـــت فيـــه الدعوة لم يهيأ رحمه بعد للاستقبال والولادة بسبب ولائهم للقبيلة والغنيمة. ومـــدام الـــصوفي مرجعيته مستمدة من السنّة والنص القرآني وجب عليه تجديد فكره على نحوهما، فالخروج عن النموذج ونسبه لآخر لا مرجعية له يعتبر ثغرة لقوة النقد والتجاوز، فالدين لا ينشأ من فـــراغ وإنما يظهر في مجتمع معين وزمن معين.

إنّ موضوع هذه الدراسة الموسومة بـــ:" الرمزية الـــصوفية والأزمـــات الاجتماعيـــة، الكرامات وتمثلاتها في المغرب الأوسط ما بين (القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر هجـــري)"، يؤرخ لمرحلة حساسة من التاريخ الوطني ويطرح تساؤلات فلسفية متعلقة بالوجود والإنـــسان والمجتمع، فترة تمتد ما بين أفول الدولة الموحدية وبداية الحكم العثماني في الجزائـــر، إلى القـــرن ونصف القرن من الاستعمار الصليبي الفرنسي. هذه المرحلة التي عرفـــت أحـــداثا متـــصارعة وواكبتها اضطرابات سياسية وركود اقتصادي وأزمات اجتماعية عصفت بكيانه وهويته، ليس في المغرب الأوسط بل في منطقة المغرب الإسلامي برمته، بحكم التـــاريخ، ووحـــدة المـــصير المشترك، ووحدة الدين.

أزمات وتقلبات أثّرت على التوازنات الجيو سياسية والعرفانية، مسّت الدين والإنسان والمجتمع، خاصة بعد استكمال الطرد الإسباني من الثغر الوهراني وبايلك الشرق. حقيقتـــا أنّ التواجد العثماني أخّر من التكالب الأوروبي لمدة تزيد عن ثلاثة (03) قـــرون، لكـــن هنـــاك رهانات خارجية وخارطة جيوسياسية رسمت معالمها، خلقت تنـــاحرات داخليـــة في الـــبلاد سفكت بالعباد.

إنّ البحث في موضوع الرمزية الصوفية والأزمات الاجتماعية خــلال هــذه المرحلــة يساعدنا في الإجابة على الكثير من الأسئلة، والمتعلقة بتراجع الــوزن الــسياسي والحــضاري للمنطقة المغاربية عموما، ويجعل عتبة الفصل فيها بزوغ التــصوف الطرقــي الــشعبي بمعــنى الاستقطاب والالتفاف، كرهان مخارج ومقاصد تحرير، لعب فيه الرمز الصوفي دور الإبــستمي الذي يحرك كافة الأطياف والشرائح بمختلف توجهاتهم، وإيديولوجياتهم، رغم أنّ الاتهامــات العدّة الموجهة إليه، منها المطامع السياسية ورهان الشرف والــشرفاء، إلا أنّ تلــك الظــواهر الاجتماعية لا منئى عنها في فهم تطورات المجتمع ودور الحركات الاجتماعية في صنع أحــداث التاريخ، وبالنظر إلى التطور الحاسم الذي طرأ على مسار التصوف إبتداءا من القــرن العاشــر (10) للهجرة الخامس عشر (15) ميلادي، تحول من تصوف سني ونخبوي إلى تصوف شعبي يستقطب جميع أطياف المجتمع، من ظاهرة أو رهان فردي شخصي.

علاقة تتحدد على ضوئها علاقة الإنسان بربه، إلى ظاهرة اجتماعية تــستقطب جميــع الشرائح، تكتل روحي قصد تغيير الوضع القائم يلعب فيه المخيال دورا جوهريا مــن خــلال أسطورة المهدي المنتظر، أو الشخصية الكاريزمية الموهوبة التي تحرك الجميع بإعاز رمزي، أو من خلال ديمومة الأزمة وطول استمرارها، ولّد قناعة التغيير بدل القضاء والقدر وحياة الاعتكاف والزهد.

خلق مؤسساته ورأسماله الرمزي، فرض وجوده في المجتمع، و في صناعة التاريخ، ارتأينا أنه موضوع جدير بالبحث والدراسة لاعتبارات عدّة.

فظاهرة التصوف في المغرب الأوسط كانت تسري في عروق جميع فئات المجتمع، لعب فيه الرمز الصوفي ومخيال المهدي المنتظر الذي يملئ الأرض عدلا، دورا هاما حــرّك التــاريخ وقلب موازين الغيبيات من الصبر والقضاء والقدر إلى التغيير والثورة علــى الوضــع القــائم ﴿**لا يغير الله بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾، وفتح مجالا آخر من الدراسة وهــي التــاريخ الثقافي والأنتربولوجي، من خلال علاقة الإنسان بالمــقدس، المحلي والقريب منه.

ظف إلى ذالك؛ أنّ بقاء الجماعة الصوفية وامتدادها للآن إنما هو دليل على قيام هــذه الجماعات بأدوارها ووظائف فعّالة للفرد والمجتمع لها الاستمرارية.

الرمز الصوفي يعاود الولادة مع كل أزمة اجتماعية تزعزع البناء الاجتماعي، وهيكـــل الأساطير، تظهر وتختفي مثلها مثل فكرة المهدي المنتظر لا زمانية لها ولا نهاية. فالرمز الـــصوفي يجد سنده التوكيدي من خلال الظرف الراهن والأزمة القائمة، كرامة تفجير الماء في المنـــاطق الصحراوية،كرامة الشفاء في وسط مريض، كرامة الحروب لا يقتله سيف ولا المدافع،كرامـــة دعوة الإنجاب في وسط عاقر، وكرامة خروج واستجابة الدعوة لأولياء، وبيان البرهان لأولياء متوفون هدّمت مقاماتهم وأضرحتهم من طرف جماعات إرهابية، ويتم القضاء عليها في نفـــس اليوم من طرف قوات **الأمن.** هي توكيدات لمعجزات الأنبياء، إذ لكل نبي معجـــزة ارتبطـــت بأزمة اجتماعية وبالرحم الذي بعث به.

فالبحث في الرمزية الصوفية وعلاقتها بالمجتمع وأزماته انطلاقا مـــن التيـــار الـــصوفي سيساعدنا في فهم عقلية إنسان المغرب الأوسط أولا، وفي الأهداف والنوايـــا الحقيقيـــة لهـــذه الشخصية الكاريزمية التي تملك الرمز، ويمكن تقويم التيار الصوفي في هذه المرحلة المدروسة، أي ما عليه وما له ظمن السياق العام للتطور التاريخي للمنطقة.

كما أنّ موضوع التصوف في الجزائر لقي اهتماما من قبل المدرسة التاريخية الاستعمارية الفرنسية، واسترضاء واستحسان من العثمانيين، فكانت دوافعهم سياسية بالدرجة الأولى. لأن العثمانيين كانوا في تكوينهم الديني وقاعهم الـــسيكولوجي ينتـــسبون إلى الطـــرق الـــصوفية كالبكداشية، وفي هذه الفترة كان المجتمع الجزائري قد تفشت في ربوعه الطرق الصوفية كسلطة روحية ومقدس قريب، يوجد في القرية والمدينة معا، عمل العثمانيون علـــى سياســـة التوافـــق والإعفاء من الضرائب والجباية قصد استكمال الفتح، وبسط النفوذ، وبناء الـــصرح العثمـــاني في المقابل كان الآخر يجد في هذا التحالف المصلحة الوطنية والشخصية.

أمّا المرحلة الاستعمارية الفرنسية، انكبـــت الدراســـات والأبحـــاث الخاصـــة بهـــذه الطرق،كدراسة الضابط "فرانسو دي فوفو" المعنونة بـــ:" **الإخوان الطرق الـــصوفية عنـــد مسلمي الجزائر" باريس (1846)**، ودراسة "بروسلار":" **الإخـــوان" بـــاريس (1859)**، ودراسة الضابط "لويس رين": " **مرابطون وإخوان الجزائر" (1884)**، ودراســـة الجنـــرال "آندري":" **مدخل لدراسة الطرق الدينية المسلمة الجزائر" (1956).**

لأنهم وجدوا مقاومة شعبية كبيرة طوال القرن التاسع عشر (019)، حملت في الغالب لوائها الزوايا، والطرق الصوفية عملت عليها من أجل الوصول إلى أسرارها وخباياهـــا، فهـــم أسباب قوتها وصمودها. وأحيانا محاولة كسب ودها والتعاون معها وإن لم يجدي لا هـــذا ولا ذاك، تبث الصراع بينها.

لذلك؛ ودننا معرفة سبب نفوذها القوي على قطاع واسع من الشعب الجزائري؟ وبماذا اشتغلت على ذلك؟ ولماذا لا تكون الدراسة لا كولونية ولا عثمانية، دراسة لا مصلحة لها، لا سياسية ولا إيديولوجية، دراسة تعمل بكل موضوعية على معرفة النوايا الحقيقية المحركة لهـــذه الطرق (وطنية، تقدمية، دينية، سياسية)؟ ما هو المخيال المتشكل والرمز المغير للوضع؟.

ظف إلى ذلك؛ أنّ جل الدراسات السابقة على الرمز الـــصوفي والمتمثـــل في الكرامـــة في المغرب الأوسط، اهتمت اهتماما بالغا بالكرامة كقوة وسلطة رمزية في يد الولي، وربطتـــها بالأزمات الاجتماعية بغض النظر عن بعدها السياسي وامتلاك السلطة الروحية التي هي أهم من السلطة الرسمية، كـــ"ابن مريم التلمساني" في:" **البستان في ذكر أولياء وعلمـــاء تلمـــسان**"، وكـــ"ابن صعد الأنصاري" في:" **روضة النسرين بالتعريف بالأشياخ الأربعـــة المتـــأخرين**"، ومنهم من اهتم بالنخبة كـــ"أبو العباس الغبريني" في:" **عنوان الدراية**".

أما الدراسات السابقة والحديثة نجد كلا من دراسة "بـــوداود عبيـــد" في:" **ظـــاهرة التصوف في المغرب الأوسط مابين القرن السابع والتاسع للهجرة**"، دراسة تاريخية وسوسيو ثقافية.

ونجد دراسة "عبد المنعم جاد الله منال" والمعنونة بـــ:" **أثر الطريقة الصوفية في الحيـــاة الاجتماعية لأعضائها -دراسة أنتربولوجية في مصر والمغرب-**"، دراسة مقدمة للحصول على درجة الدكتوراه في الأدب سنة (**1990**).

هذه الدراسات تندرج ضمن الدراسة العامة للرمزية الـــصوفية، ســـواءا في المغـــرب الإسلامي أو مشرقه، فلم تخصص طريقة ما من هذه الطرق، وكيف فعلت رمزيتها بتغيير الواقع وحل الأزمة، وهل فعلا أن الرمز عمل على التغيير أم تزامن فقط مع الحـــل؟ أم كانـــت لـــه انعكاسات وانتكاسات وخيمة على المجتمع؟

كما نلاحظ أنّ هذه الدراسات لم تفرد موضوع التصوف دراسة خاصة، و لم تتنـــاول الموضوع خلال فترة زمنية معينة، كما أنّ جل البحوث ركّزت اهتمامها على دراسة الطريقـــة الصوفية من حيث جانب النشأة ومصادرها ومرجعيتها وأورادها وتراتبيتها، ومن أين اكتسب شيخ الطريقة علمه اللدني. كما اهتمت بكرامات الأولياء دون التحليل والتمحيص، والمقارنة.

وفي هذا الصدد؛ نجد تقريبا دراسة لــ"بولقطيب الحسين" نشرت في الدراسات العربية، مجلة فكرية، اقتصادية، واجتماعية في عددها 4/3، (**1996**)، والمعنونة بـــــــ:**"الكرامـــة والرمز (كرامات أولياء دكالة خلال عصري المرابطين والموحدين نموذجا"**، الذي حلل رمزية الكرامة في مجتمع **(دكالة)** بالمغرب الأقصى، فيها صراع بين الولي والملك، فيها رمزية الأســـد والحمار، ما عاد هذا لا نلتمس تقريبا أي دراسة عن الرمز الصوفي وعلاقته بالتغير الاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي.

من هذا الدافع ارتأينا أنّ نتناول الموضوع من زاوية سوسيو تاريخية،وفي بعض الأحيـــان نلتمس البنيوية محاولين بذلك إعطاء مقاربات عن الموضوع، كدراسة بنيوية مثلَ ما فعل "كلود لوفي ستروس" عند دراسته للأسطورة من خلال العلاقة بين الطبيعة والثقافة.

حاولنا أنّ نفهم كيف أصبح الرمز الصوفي ثقافـــة، وعلاقتــه بـــالتغير الاجتمـــاعي والاقتصادي والسياسي وحتى النفسي، خلال مدة خمس (05) قرون. فرغم أنّ المـــدة تبـــدو طويلة فإننا في هذه الحالة فضلنا أن نأخذ نموذج من الطرق الصوفية، وكيف لعب الرمز الصوفي دوره في حل الأزمة وهندسة المجتمع، خاصة أنّ المرحلة المدروسة تعبر عن قفزة نوعيـــة الـــتي حدثت في مسار التصوف في المغرب الأوسط (خاص/ شعبي)، ظف إلى ذلك أنّ جل الطـــرق الصوفية كان لها الدور الكبير في الدفاع عن الثغر الإسلامي من خلال الثورات، والمقاومـــات والانتفاضات.

أما أسباب ودوافع اختيار المجتمع الجزائري، باعتباره إقليم من أقاليم المغـــرب العـــربي والإفريقي الذي تغلغلت فيه الطرق الصوفية، ترسّخت وأثّرت.

تتمحور الإشكالية التي يطرحها الموضوع، ونحاول الإجابة عليها في الرمزية الـــصوفية والأزمات الاجتماعية من خلال الكرامات وتمثلاتها في المغرب الأوسط. هنا نطرح موضـــوعين رئيسين هما: الرمز الصوفي، والأزمة الاجتماعية، وعلى ضوئهما نطرح عدة تساؤلات.

- ما هي أبعاد الظاهرة على المجتمع الجزائري؟
- هل ارتبط ظهور الكرامات بالأزمات الاجتماعية؟ كما ظهرت المعجـــزات مـــع الأنبيـــاء في خضم رحمها وتاريخها وأزماتها.
- ما هي الوظائف الظاهرة والكامنة منها للرمزية الصوفية في الحفاظ على بناء وتوازن النسيج الاجتماعي ككل؟
- هل للأزمات الاجتماعية أثر على ممارسات ومناهج الطرق الصوفية؟

أما الأفاق الذي تحمله هذه الدراسة تكمن في فهم بنية وسوسيولوجية المجتمع الجزائري وعلاقته بالمقدس، مع البحث عن الحد الأدنى الذي تشترك فيه جميـــع الرمزيـــات الـــصوفية، من خلال الكرامات وتمثلاتها في المجتمع الجزائري.

البحث عن الرمزية الصوفية، وكيف نستثمرها في البناء الاجتماعي والتطور الاقتصادي والتوازن النفسي، يكون النموذج "ماكس فيبر":" **الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية**".
كيف صمد الرمز الصوفي في ظل تيار العلمانية الذي يبحث عن نزع الهالة السحرية للـــدين؟ وكيف أصبح السياسي يوظف الرمز الصوفي في الفترة المعاصرة؟ هل فعلا الأزمات الاجتماعية أنتجت الكرامات الصوفية أم أنها جاءت لتحل الأزمات؟ حضور البركة أم حـــضور الرمـــز والمخيال؟

أما المنهج المتبع في هذه الدراسة، فهو المنهج التاريخي، من خـــلال العـــودة إلى المـــادة التاريخية التي تتحدث عن الموضوع، سواءا من قريب أو بعيد، والمبثوثة عـــن مختلـــف أنـــواع المصادر من تواتر الظاهرة، ومن حيث تراكم المادة التاريخية بكل ما تحمله من ثقل تـــاريخي أو تطمح في الفصل في حقيقة الأحداث، أو تكون لها إنحيازات ذاتية ككتاب (**المرآة**) لـــ"حمدان خوجة" و(**طلوع سعد السعود**) لـــ"الأغا بن عودة المزاري، أو (**فتح الإله ومنته**) لـــ"أبـــو راس الناصري".

المنهج الاستقرائي حاضر من خلال الطرح الفلسفي، نلجأ فيه إلى استقراء واســتنتاج بعض الحقائق والدسائس باستعمال بعض القرائن وتحليلها. فهم المتغيرات الداخلية والخارجيـــة للظاهرة يمكننا من فهم اتجاهات الأفراد، صفاقم وأنماط سلوكهم، توجهاقم وغاياقم، ويمكننا من فهم حياقم وحالاقم الانفعالية والسلوكية.

وللإجابة عن هذه التساؤلات وجب علينا تقسيم البحث إلى فصول، وكـــل فـــصل يتضمن مبحثين قصد الإجابة عن تساؤلات فرعية، فكان الفصل الأول معنون كتالي: **الرمـــز عبر التاريخ**، قسمته إلى مبحثين؛ تضمن الأول: **مفهوم الرمز عبر التاريخ، لغويا، وإصـــلاحا (فلسفيا، اجتماعيا، نفسيا، صوفيا، أنتربولوجيا)** قصد معرفة جينيالوجيا المفهوم، ما الثابـــت منه وما المتحول. أما المبحث الثاني فعنون بـــ: **الرمز والـــتغير الاجتمـــاعي، والاقتـــصادي، والنفسي**، من خلال المدارس الثلاثة ويمثلها كلا من **(سيقموند فرويد، كارل ماكس، ماكس فيبر)**.

أما الفصل الثاني فقد عنونته بـــ: **مسار التصوف في المغرب الأوسط** خـــلال الفتـــرة المدروسة وما قبل الفترة، تضمن مبحثين؛ المبحث الأول عُنون **بـــ: حجم انتشار التـــصوف في المغرب الأوسط بداية من القرن العاشر للهجرة حتى القرن الخـــامس عـــشر للـــهجرة،** من حيث المسار وحجم الانتشار، أهم الوقائع والأحداث التي واجهته في ســـيرورته التاريخيـــة كتحوله من التصوف الفلسفي إلى السني ومنه إلى التصوف الشعبي، ارتباطه بالمجتمع والـــدفاع عن الثغر الإسلامي، أهم الانتفاضات والمقاومات التي خاضها هذا التيار خلال الحقبة المدروسة كرمزية للتغيير والحفاظ على البناء الاجتماعي والهوية، وكنحلة لها ميولاقا وتوجهاقا السياسية والوطنية، والتقدمية.

أما المبحث الثاني عنونته كتالي: **الكرامات وتمثلاقا في المغرب الأوسط**، تناولت فيهـــا بالذكر أهم الكرامات التي ظهرت في هذه الفترة المدروسة، حيث قسّمتها حسب الاختصاص وسبب ظهورها على يد الولي، كيف عالجت الأزمة، مع ذكر نفس الكرامة عند عدة أوليـــاء ظهرت أثناء ولايتهم، قصد معرفة مدى نقاط التشابه والاختلاف، خاصة إذا كان نفس السبب أو الأزمة نفسها.

أما الفصل الثالث فقد عُنون بـــ: **الطريقة بين الرمز والأزمة**، تضمن مبحثين، فالمبحث الأول عنون كتالي: **الطريقة والواقع الاقتصادي والاجتمـــاعي والـــسياسي** خـــلال المـــدة المدروسة، أخذنا الطريقة الدرقاوية كنموذج وكرمز صوفي، وتعرضت لها من حيث النـــشأة وتصدير تعاليمها في المغرب الأوسط، من حيث القيادة وتراتبيتها، والواقع من خلال الإفرازات التي أفرزتها الحماية العثمانية والاستعمار الفرنسي. أما المبحث الثاني فعنون بـــ: **الرمز والأزمة**، تطرقت فيه للانتفاضة التي قامت بها الطريقة الدرقاوية في بايلك الـــشرق وبايلـــك الغـــرب من البلاد، وإستمراريتها حتى الحقبة الاستعمارية الفرنسية، وتطرقت إليها من عدة جوانـــب، من خلال حضور الرمز الصوفي والمتمثل في الكرامة، كيف عالجـــت الأزمـــات الاجتماعيـــة والسياسية والاقتصادية والتي كانت سبب ومبرر ثورتها، ثم ما هي التأثيرات الجانبية التي سببتها هذه الرمزية على هذه الوقائع. ثم بحثت عن السبب الحقيقي والكامن وراء ثورتها على الوضـــع القائم هل كان سياسيا، أم من منطلق وطني، تقدمي، أم أن المحرك كان ديني، وهي الأســـلمة والحرية والاستقلالية.

وفي النهاية ختمت هذه الرسالة بأهم الاستنتاجات والحقائق المتوصل إليها، مع إعطـــاء أبعاد وقراءات أخرى للرمزية الصوفية من خلال الفترة المدرسة.

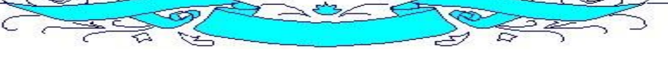
علما أنني واجهت صعوبات عديدة اعترضت طريقي الشاق في إنجاز هـــذه الرســـالة كصعوبة قراءة كل التراث الصوفي لضخامته، وصعوبة الوصول إلى أماكن تواجـــده ،وكـــون معظم المصادر تتحدث عن المجتمع المغربي (المغرب الأقصى)، باعتباره بوابة التلقي بين المـــشرق والمغرب الأوسط، مع قلة المصادر والمراجع التي تناولت البحث (الرمزية الصوفية والأزمـــات الاجتماعية).

ولكي يحكم الباحث عليها لابد له من أن يقوم بتجربتها، أي لابد له أن يتعايش حقـــا مع الظاهرة حتى يتهيأ له مثل هذا الإدراك الخاص بأهلها، يذوق مذاقهم، وهـــي مـــا تُعـــرف في الأنتربولوجيا بـــ"أسلوب الملاحظة والمشاركة" أو "الملاحظة بالمعايشة"، وهذا لا يعني أننا لا يمكن الحكم عليها أو التسرب إلى خباياها الدسيسة.

الدراسة تتطلب الحذر، فالطريقة الصوفية كجماعة دينية تختلف مـــن حيـــث أنمـــاط سلوكها وأهدافها عن باقي الجماعات الأخرى، فالتصوف يتـــضمن الوســيلة والغايـــة معـــا أو الطريقة والحقيقة من حيث كونه تزكية النفس وتصفيتها، والغاية من حيث كونـــه قـــرب ومشاهدة والأهداف الدينية دائما لا تتغير كأهداف الجماعات الأخرى، ممـــا يعـــني صـــعوبة التعرف على الوظيفة الظاهرة والكامنة لسلوكها الديني، فالظاهرة هي المقصودة وهي التي تمثل سلوك الفرد أو الجماعة، أما الكامنة (غير مقصودة) تمثل الوظيفة للمجتمع وهـــي في الغالـــب لا يدركها الناس، فالأفعال تبدو في ظاهرها دنيوية وهي في حقيقتها تكمن في الثابـــت الـــذي لا يتغير؛ وهو الإتحاد ومعرفة الله. كون الدراسات السابقة سواءا من قريب أو بعيد لم تتنـــاول سوسيولوجية الرمزية الصوفية، كما أنها لم تبحث في الحد الأدنى لتراتبية الكرامات في المجتمـــع الجزائري، وإنما هي دراسات تاريخية للظاهرة أغلبها مرتبط بالمجال الثقافي، وتاريخيـــة الطـــرق في المجتمع المغاربي.

فرغم هذه الصعوبات، إلا أننا مضينا في إنجاز هذه الرسالة، ونرجو أن نكون قد وفقنا في ذلك، وما التوفيق إلا من عند الله، والله ولي التوفيق.



المبحث الأول: الرمز عبر التاريخ

أ - الرمز لغويا

ب - الرمز اصطلاحا

ج - الرمز فلسفيا

د - الرمز أنتروبولوجيا

هـ - الرمز اجتماعيا

و - الرمز نفسيا

ز - الرمز صوفيا

ح - الرمز عند محمد عابد الجابري

المبحث الثاني: الرمز والتغير الاقتصادي والاجتماعي والنفسي

أ - المدرسة الاقتصادية (كارل ماركس)

ب - المدرسة النفسية (سيقموند فرويد)

ج - المدرسة الاجتماعية (ماكس فيبر)

## المبحث الأول: الرمز عبر التاريخ

### أ - الرمز لغويا:

- الرمز (*Symbole*): رمز _ الرمز: تصويت خفي باللسان كالهمس، ويكـــون تحريـــك الشفتين بالكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت وإنما هو إشارة بالشفتين.
- الرمز: إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفتين والفم.
- الرمز: في اللغة كل ما أشرت إليه مما يبان بلفظ بأي شيء أشرت إليه بيد أو بعين، ورمز، يرمز _ويرمز _ رمزا.

وفي التزيل العزيز في قصة **"زكريا"** عليه السلام:﴿**... ألاّ تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا**﴾.

- ورمزته: المرأة بعينها ترمزه، رمزا: غمزته. وجارية رمازة، وقيل: **الرمازة**، الفاجرة. ويقال للجارية الغمازة بعينها: رمازة أي ترمز بفيها وتغمز بعينها.

وقيل للزانية رمازة لأنها ترمز بعينها، ورجل رميز الرأي ورزين الرأي؛ أي جيد الرأي.

- والرميز: العاقل، والراموز: البحر[1].

وإرتمز الرجل وترمز: تحرك. وإبل مراميز: كثيرة التحرك. والرمز والترمـــز في اللغـــة: الحـــزم والتحرك.

- والمرميز: اللازم مكانه لا يبرح. قال: الترميز من رمزت الشاة إذا هزلت، وإرتمـــز الـــبعير: تحركت أراءه عند الاجترار.
- والتراميز: من الإبل الذي إذا مضغ رأيت دماغه يرتفع ويسفل.
- والرامزتان: شحمتان في عين الركبة.
- والرميز: الكثير الحركة، والرميز: الكبير[2].

[1] - ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، (المجلد الخامس)، ط/1، 1999، ص 356.

[2] – المصدر نفسه، ص،ص: 356-357.

**ب- الرمز اصطلاحا:**

هو:" ما دلّ على غيره، دلالة معان مجردة على أمور حسية كدلالة الأعداد على الأشياء، ودلالة أمور حسية على معان متصورة كدلالة الثعلب على الخداع، والكلب على الوفاء. ويطلق الرمز على كل حد في سلسلة المجازات يمثل حدا مقابلا في سلسلة الحقائق"[1].

**ج- الرمز فلسفيا:**

- **أرسطو**: الرمز عنده هو اللغز،:" والأقاويل العفيفة المديحية، فهي الأقاويل التي تؤلف من الأسماء المتبذلة ومن الأسماء الأخر أعني المنقولة الغريبة والمغيرة، واللغوية لأنه متى تعرى الشعر كله من الألفاظ الحقيقية المستولية كان رمزا ولغزا. ولذلك كانت الألغاز والرموز هي التي تؤلف من الأسماء الغريبة، أعني بالغريبة المنقول والمستعار والمشترك واللغوي. والرمز واللغز هو القول الذي يشمل على معان لا يمكن أو يعسر اتصال تلك المعاني التي يشتمل عليها بعضا ببعض حتى يطابق بذلك أحد الموجودات يكون: إما حسب الألفاظ المشهورة، فالاتصال تلك المعاني بعضها ببعض غير ممكن، وإما حسب الألفاظ الغير المشهورة، فممكن وذلك كثير في شعر ذي الرمة من شعراء العرب"[2].
- **ميشال فوكو**: عنده:" لا يمكن استشفاف طيفه ووميضه الخاطف إلا من خلال حديثه عن سلطة اللغة ومالكها، فكل الناس تتكلم لكن من له الحق أن يقول كل شيء، وحتى ولو ملكنا هذه السلطة، سلطة قول (كل شيء) فإنه لا يمكن الحديث عن كل شيء وفي كل ظرف، فهناك الموضوع الذي لا يمكن الحديث عنه، وهناك الطقوس الخاصة بكل ظرف، وهناك خصوصية وامتياز منح للذات المتحدثة بحكم سلطتها والتي تملك وسائل الردع وإجراءات المنع.

"فوكو" يعلن أنّ هذا السياج المحصن المحكم الذي مارست فيه السلطة، سواءا كخطاب أو كجهاز، هي مناطق السياسة والجنس.

---

(1) - د/الحفني عبد المنعم: المعجم الشامل للمصطلحات في الفلسفة، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة، ط/3، 2000، ص384.

(2) - د/جهامي جيرار: موسوعة مصطلحات ابن رشد الفيلسوف، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط/1، 2000، ص،ص:490-491.

يقول:"... هو أحد المواقع التي يمارس فيها هذه المناطق بعض سلطتها الرهيبة بشكل أفضل... الخطاب في ظاهره شيء بسيط لكن أشكال المنع التي تلحقه تكشف باكرا وبسرعة عن ارتباطه بالرغبة وبالسلطة.. الخطاب ليس فقط هو ما يظهر أو يخفي الرغبة لكنه هو موضوع الرغبة، ليس هو ما يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة لكنه هو ما نصارع من أجله وما نصارع به وهو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها"[1].

"فوكو" يرفض فكرة (التراكم المعرفي) للتاريخ أو القطيعة المعرفية التي تخفي وتدس الإيديولوجيات التي بنيت عليها المعرفة، يرفض فكرة الخصوصية وينشد التحليل التاريخي الاستمراري. يقول:"... السعي إلى البحث عن قنوات الاتصال والاستمرار بين المفاهيم والأفكار أو الأبنية والنظم، والسعي إلى تحديد الغرض أو الغاية التي انعقدت حولها خلال حقبة تاريخية مختلفة أو متعاقبة"[2].

فتاريخ الفكر عنده يعتمد على ثلاثة (03) دعائم رئيسية (النشأة والاستمرارية والشمول)؛ يقول:" نشأت التيارات الفكرية والتصورات العلمية بطريقة خفية وبطيئة واستمرارها تحت مظاهر التغير المختلفة، وأخيرا تبلورها في صورة نظريات أو مذاهب أو مؤلفات شمولية"[3].

فالتحليل البنيوي للخطاب عند "فوكو" هو تجاوز لتحليل الكلاسيكي (الخطأ والصواب) تجاوز إثبات هوية فكرة ما، مع أفكار سابقة أو لاحقة، تجاوز استمرار عقلية تنتشر على المتشابهات وتسمح بالكشف عن المدفون والكامن، دراسة الخطاب ضمن العلاقة القائمة بين عناصره والتي تُكون مجموعها نسقا علاقة تقوم على الاختلاف والتقابل، فكشف أي نظام للخطاب يتعين بنسق الكلمات، نسق كما عناه حين قال:"... إننا نعني بالنسق مجموعة من العلاقات تستمر وتتحول في استقلال عن الأشياء التي تربط فيما بينها... فكر قاهر وقسري... بدون ذات ومغفل الهوية، وهو موجود قبل أي وجود بشري وأي فكر بشري"[4].

---

[1] - فوكو ميشال: نظرية المعرفة، ترجمة: د/محمد سبيلا، دارالفارابي، بيروت، د/ط، 2007، ص،ص:8-10.

[2] - الكردي محمد علي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د/ط/ت، ص56.

[3] - المرجع نفسه، ص 23.

[4] - عبد الرازق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطباعة، بيروت، ط/1، 1992، ص7.

عنف رمزي يهيمن على كل عصر، على معاشهم وتفكيرهم، لكن من يمــارس هــذا القهر أو كما يقول: من يتكلم داخل هذا النسق؟ فالمتكلم ليس الإلــه، لأن "نتــشه" قتلــه و"فوكو" دفنه، وليس الإنسان لأنه مجرد وهم وأسطورة حديثة العهد. إنها الكلمات التي كانت وكما يقول:"... لعب التشابه دور الباقي في المعرفة الثقافية الغربية، فهو الذي قاد في جزء كبير تفسير النصوص وتأويلها، وهو الذي نظم لعبة الرموز وسمح بمعرفة الأشياء المرئية واللامرئيــة، وقاد فن تمثيلها وتصورها... كان ذلك هو عنوان كل أسلوب وطريقته في الإعلان عن نفــسه وصياغة حقه في الكلام"[1].

طرح سؤاله الجوهري:" ما هو الشيء الخطير جدا في كون النــاس يتحــدثون وفي أن خطاباتهم تتكاثر بلا حدود، أين هو الخطر إذن؟"[2].

إنها اللغة؛ هكذا يصرخ "فوكو"، هذا النسق الذي يسبق كل نسق، فاللغة تنطق به ومن خلالها رغم أنها مجهولة الهوية.

فاللغة عنده:".. ليس نسقا اعتباطيا إنها موضوعة في العالم، وهي تشكل جزءا منه، لأنه في آن واحد الأشياء نفسها تخفي لغزها وتظهره كلغة، ولأن الكلمات تقدم نفــسها للنــاس كأشياء يتوجب فك رموزها. إنّ الاستعارة الكبرى للكتاب الذي نفتحه أو الذي نهجيه والذي نقرأه لمعرفة الطبيعة ليس سوى المظهر المرئي لتحويل آخر أشد عمقا بكثير ، يرغم اللغة على أن تقيم من جهة العالم بين النباتات والأعشاب والأحجار والحيوانات"[3].

اللغة عنده؛ الأداة الرئيسية لقراءة وفك رموز ظواهر اجتماعية وثقافية عديدة، ويُــسلم بوجود نسق يمارس على الإنسان، ومن خلال اللغة إكراها وسلطة تفوق سلطة التاريخ فيــه الذات الواعية إلا وميضا خاطفا على سطح ذلك النسق:" إنّ الإنسان في طريقه إلى الاختفــاء بمقدار ما تسطع في أفقنا بقوة كينونة اللغة"[4].

---

[1] - فوكو ميشال: الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي، وسالم يفوت، المراجعة: جورج زنياتي، مركــز الإنمــاء القومي، بيروت، د/ط، د/ت، ص39.

[2] – فوكو ميشال: الكلمات والأشياء، المصدر نفسه، ص 39.

[3] – المصدر نفسه، ص 52.

[4] - عبد الرازق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص136.

وجود علاقة تحدد الذوات بطريقة مسبقة وتجعلها تعين شيء آخر، فالحقيقة تقال باللغة من خلال نظيم معين للثقافة خارج عن إرادة الأفراد المساهمين فيها، يقول:"..كلام الأحمق قد ظل لعدة قرون في أوروبا لا يسمع كلام لم يكن موجودا.. الخطاب الواسع للأحمق يتحـــول إلى نوع من الضجيج، و لم تكن الكلمة تعطاه إلى بصورة رمزية على المسرح، حيث كان يتقدم مسالما ومجرد من سلاحه لأنه يلعب فيه دور الحقيقة المغطاة بقناع"[1].

وبطريقة أخرى، يقول:".. كيف أمكن للفكر؟ أن ينسحب من تلك الشواطئ التي أقام فيها سابقا، وكيف أن ما كان يعتبر إلى زمن قريب يقيننا وراسخا في الفضاء المضيء للمعرفـــة فينقلب إلى خطأ وخرافة وجهل؟ إلى أي حدث أو إلى أي قانون تخضع هذه الانتقالات الـــتي تجعل الأشياء فجأة تدرك وتتعين وتتصف بكيفية مغايرة لما كانت عليه من قبل"[2].

"فوكو" يعلن أنّ اللغة تلعب دور كبير من التوزيع الكبير للمتشابهات والتوقيعات ويجب أن تدرس كشيء من الطبيعة، يقول:".. والاختلاف الوحيد هو أن طبيعة واحدة وعدة لغات، وفي الباطنية تنكشف خواص الكلمات والمقاطع والحروف بخطاب آخر يبقى من ناحيته سرا.. إنّ اللغة حي في منتصف الطريق بين الأشكال المرئية للطبيعة والتوقعـــات الـــسرية للخطـــاب الباطني... إنه سرّ يحمل في ذاته ولكن على السطح، العلامات التي يمكن فك رموزها لما يريـــد قوله"[3].

ومن ثم تصبح كل بداية عودة إلى بداية سابقة عليها، وتظل كل حقيقة بدايـــة خفيـــة على الدوام، خطاب معلن، إفصاح عن خطاب أو قول غير معلن سابق عليه، يقول:"... ولمـــا كان هذا القول الأول ليس له أي وجود مادي حقيقي، سواء في عبارة أو نص صـــريح فإنـــه يشبه أكثر ما يشبه نوعا من (الصمت) المعبر الذي يسبق الكلام ويمده بمعاني الخفية، إلا أنـــه لا يستطيع أن يظهر إلى العيان طالما أنّ القول الصريح الظاهرة يحتل مكانه ويكتبه"[4].

---

[1] - فوكو ميشال: نظرية المعرفة، مصدر سابق، ص،ص:8-10.

[2] - عبد الرازق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 139.

[3] - فوكو ميشال: الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص،ص:52-53.

[4] - الكردي محمد علي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مرجع سابق، ص 75.

حاول البحث عن تلك الأقوال الصامتة التي هي القواعد والمبادئ المستترة للخطاب أو جماع الأقوال للاحقة. إذن ما الخطاب عند فوكو؟ الخطاب عنده مجموعة علامية تتكون من منطوقات لها طرائف وجود خاصة، ويقصد به صياغة حقيقة ما، أو مبدأ معين له وظيفته الإجرائية داخل الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه، وهذه الوظيفة الإجرائية سوف يعلن عنها "فوكو" قائلا:".. إفساح المجال أمام انبثاق المنطوقات في عشوائية وتلقائية تامة، الأمر الذي يتيح لها الظهور بمبدأ تام عن أي عملية من عمليات الإعداد أو الترتيب العقلي المسبق، وفي حالة من العفوية أو غياب الإرادة لم ترتبط فيها الأفكار، أو الأحداث بعد بأي علة معروفة أو غاية مرسومة (الفوضى)"[1].

"فوكو" يريد أن يستبعد من فعل الكلام أهم خصائصه، وهي نية المتكلم وقصده والحصيلة أو النتيجة المتوقعة من الكلام، وكل ما يعنيه عملية الصياغة نفسها من حركة انبثاق كوعد أو أمر أو قرار أو عقد. وهذا ما لمحّ إليه من خلال قوله:" الخطاب.. فإنه ليس لعبة كتابة في الحالة الأولى (فلسفة الذات المؤسسة)، ولعبة قراءة في الحالة الثانية (فلسفة التجربة الأصلية)، ولعبة تبادل في الحالة الثالثة (فلسفة التوسط الشمولي)، وهذا التبادل وهذه القراءة وهذه الكتابة لا تستعمل أبدا إلا لعلامات، فالخطاب يلغي نفسه إذن في واقعه الحي بأن يضع نفسه في مستوى الدال"[2].

هدفه تحديد الظروف التي قامت فيها الوظيفة بدورها، بحيث تكون قد أضفت على مجموعة من العلامات، ولا تقوم بالضرورة على بناء لغوي أو منطقي، نوعا من الوجود الخاص والمتميز ليس معنى خفي أو كامنا، وليس بناء ظاهر ومعلنا وظيفته القيام بوظيفة رئيسية اتجاه المجموعات الدالة الأخرى، لا مرئي تماما ولا خفي تماما؛ إنه طيف، يقول:" المنطوق لا يشكل وحدة كالجملة النحوية أو المنطقية أو فعل الكلام ... ذو طبيعة خاصة فهو لا لغوي بحث ولا مادي صرف ضروري لقيام الجملة النحوية والمنطقية وفعل الكلام... إنه (وظيفة

---

[1] - الكردي محمد علي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مرجع سابق، ص 78.

[2] – الكردي محمد علي: المرجع نفسه، ص 78.

علامية) تحدد لنا سواء عن طريق الإيحاء أو التحليل قابلية العلامات التي تـصل بها للدلالة من عدمها، نظام ترتيبها وتتابعها وعما ترمز إليه شفرتها عما يتم بإنجازها من أفكار كلامية"[1].

"فوكو" يبحث عن اللاشعور المتحكم في نشأة العلوم والمعارف التي كنا نعتقد أنها ترجع إلى وعي الإنسان وإرادته وعبقريته ومتطلبات ومعطيات عصره، مهمته الكشف عن النسق الخفي، ومنهج ذلك الاكتشاف سيطلق عليه "فوكو" (أركيولوجيا)، أما ذلك النسق الذي يبحث عنه يسميه (إبستمي).

الأركيولوجيا (*Archéologie*) أصلها يوناني تعي: (*Archdio*) قديم أركيولوجي علم سبر الأعماق: من أجل الكشف عن وقائع خفية في ميدان معين لإعادة بناء حقيقة ما ومنهج لتفسير ظاهرة التحولات والانتقالات في ميدان الفكر. يقول:" الأركيولوجيا البنية الظمنية للفكر (الإبستمية)، والمقصود هو الأرضية التي تقوم عليها معرفة عصر معين ومجاله المرئي والمرتكز الثابت الذي يوزع خطاباته، أي الفضاء التي تنتشر فيه موضوعاته وقانون تواتر مفاهيمه ونظام توزيع مشاكله وقاعدة توزيع أساليبه أي غرض من الإكراهات المغلقة وغير متحددة الملامح التي تسم من قبل موطن كل خطاب"[2].

سوف يستخدم الأركيولوجيا كأرشيف ليس بمعنى إحياء رفات الماضي الميت، وليس هو مجموع النصوص التي تم إنقاذها من التلف، وإنما تلك القواعد التي تحدد ثقافة ما، ظهور واختفاء الخطابات استمرارها وتلاشيها وزوالها، محاولة الكشف عن ما يسميه "فوكو" (الشروط القبلية) التي تحدد نمط وجود الخطابات المعرفية في فترة تاريخية معينة، وفي ثقافة معينة والكيفية التي توظف بها تلك الخطابات في الممارسات وفي السلوك. يقول:" ليس هناك في ثقافة معينة وفي فترة تاريخية محدودة سوى إبستمي واحد هي التي تحدد شروط الإمكان بالنسبة لكل معرفة، سواء تلك التي تظهر في نظرية ما، أو تلك التي تستمر بصمت في الممارسة"[3].

---

[1] - ميشال فوكو: نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2007، د/ط، ص 37.

[2] - الكردي محمد علي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مرجع سابق، ص،ص:80-81.

[3] - ميشال فوكو: نظام الخطاب، مصدر سابق، ص 61.

ما هي تلك الأفكار والأحكام المسبقة التي ينظم كل عصر، وانطلاقا من هـذه تظهـر الأشياء في إطار مشترك؟ وبناءا على أية معايير للتشابه وللتماثل وللتطابق يوزع عصرها الأشياء في دائرة معارفه وعلومه؟ "فوكو" ميز في كتابه (الكلمات والأشياء ) بين خطابات المعـارف والعلوم في فترة تاريخية معطاة ميز بين مستويين في الخطاب: فالأول سطحي وظاهري، والثاني عميق ومستتر فاللغة عنده بنية سطحية وبنية عميقة. إبستمي أو "مجموعة من المبادئ القبليـة والتاريخية تؤسس نمطا من النظام غير مرئي ومستعصيا على الإدراك المباشر والسطحي، فيعرض نفسه على مختلف ميادين الثقافة في مرحلة تاريخية معينة"[1].

بنية تحتية خفية لا مرئية تحدد أشكال المعارف وشبكة مفهومية تؤسس ما يـسميه بـ"الأولويات التاريخية" (*Apriori Historique*)، أو الشروط القبلية لإمكانية ظهور المعارف في مرحلة تاريخية معينة. وهذا ما عبّر عنه:" بالقوانين اللاشعورية للعقل البشري عند كلود لـوفي تروس التي لها طابع الضرورة والاستمرار، إنها صالحة وفاعلة في كل زمان ومكان"[2].

في حين "فوكو" أولوياته ليس لها طابع الضرورة في إنتاج المعارف إلا بالنسبة لمرحلـة تاريخية معينة، وتفسح المجال حين تستنفذ وظيفتها، ما هو إلا زبدة وطفاوة على سطح النـسق الثابت والقاهر -فوكو- ومن خلال مؤلفاته (تاريخ الجنون في العصر الكلاسـيكي)، بحـث عن هذا الإبسمي الذي ألّف خطاب العصر ومعرفته، محاولا التركيز علـى النقطـة الحاسمـة التي يفترق عندها نمطا الخطاب الذي يحكمها التناقض.

وحسب الدكتور "الكردي محمد علي":".. يرى فوكو أنّ هذه التناقضات التي لا تؤثر على وضعية التكوين الخطابي التي تنتمي إليه هي التي يجب أن يهتم بها المحلل الاركيولوجي"[3].

"فوكو" ومن خلال مؤلفه (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي) أكّد أنّ حقيقة المرض العقلي لا كواقع فعلي يمكن فهمه وتحليله في ذاته كظاهرة وضعية مستقلة، وإنما أكّد على أنـه نتاج موضع سلبي مقصودة أو على الأقل موجهة في ظروف تاريخية محددة. فالمرض العقلي لهذا العصر الكلاسيكي ليس مرضا في ذاته وإنما هو مرض بقدر ما تمليه وتصوره المعايير الاجتماعية

---

[1] - عبد الرازق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 144.

[2] - عبد الرازق الداوي: المرجع نفسه، ص 145.

[3] - الكردي محمد علي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مرجع سابق، ص 132.

والثقافية السائدة آنذاك، صورته كانحراف منها تكون مخيال وتصادم مع المعايير السوسيو ثقافية، وهم ثقافي أفرزته المجتمعات الغربية عبر تاريخها، لا كأسباب وحقائق موضوعية لهـا طابعهـا الاستقلالي ومحايد.

يقول الدكتور "الكردي محمد علي":" فوكو يـرى أنّ.. الجنـون لم يكـن يـشكل في المجتمعات القديمة كظاهرة مرضية، وإنما نوعا من أنواع التخبط العقلي والمس"[1].

فمفهوم الجنون أو المرض العقلي فيما بعد لم ينشأ في إطار البحث الطـبي، ولم ينـتج عن تلك الاهتمامات والانشغالات الخاصة بأطباء به، كظاهرة مستقلة. "فوكو" يعلن أنّ ميلاده كان مجرد انعكاس لنظام إداري سعت الدولة إلى تطبيقه إبان حكم "لويس الرابع عشر" حـلا لمشكلة التسول المتزايدة، وكعلاج للأزمة الاقتصادية الطاحنة التي عرفتها فرنـسا (قـرن17)، وهذا ما يسميه "فوكو" (سياسة الغزل). نظام الغزل يسبق في وجوده انبثاق ظـاهرة الجنـون وتحديدها في صورة مرض عقلي، كما أنه سبق في الوقت نفسه قيام هذه الظاهرة على شكل موضوع اختصت به المناهج العلمية والطبية في العصر الوضعي، فكان توزيع الخطابات مـبني على العلاقات الاجتماعية المغتربة، خطاب طبي يرد حقيقة المرض إلى نسبة اجتماعية مـضللة ووهمية، ويقيم علاجه على أساس فاسد، إعادة تأهيل وتكييف المريض ورده إلى سوية اجتماعية هي سبب دائه وعلته وبلائه. تجربة الجنون فسّرت لنا ظهور المفهوم النفسي للإنـسان ولـيس العكس، وأقامت لنا فهم قيام مشروع علم النفس، فهو لم يدرك المكنـون النفـسي لتجربـة الجنون.

**د- الرمز أنتروبولوجيا:**

- الرمز عند كلود لوفي ستروس: الأنثروبولوجيا الرمزية خصّت لنفسها مجـالين للدراسـة: أولهما التحليل الاجتماعي للرموز الاجتماعية والثقافية، أما الثاني التحليل الرمزي للظـواهر والتصورات الاجتماعية باعتبارها ظواهر رمزية. فالرمز أنثروبولوجيا ترجم معناه من خلال معنيين: المعاني الحرفية، والمعاني الرمزية وأنّ الذي يجعل قضية وجملة ما تتصف بمعاني رمزية ومجازية يكمن في حقيقتين: وكما جاء حسب قول "حافظ الأسود":"

1. أنّ المعنى الحرفي في تلك الجملة ليس هو المعنى المقصود فهمه واستيعابه.

[1] - الكردي محمد علي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مرجع سابق، ص 163.

2. أنّ المعنى الحرفي لكلمات معينة يمكن أن يفهم إذا قام الفرد بفك شفرة المعنى المباشر والمقصود، فهناك معنى عميق مستتر، ومعنى آخر مباشر أو ظاهري سطحي"[1].

ومن أجل التدليل على هذا فقد أور دكتور "حافظ الأسود" مثالا يقول:" فإنّ ظاهرة رش الملح في طقس سحري بغرض دفع لعين الشريرة لا يعد في حد ذاته رمزا، فقد يعتبر معتقد أو عادة لكن استخدام الملح بالذات وليس أي مادة أخرى بديلة هو الذي يجعل الطقس أو الشعيرة يتضمن فعلا رمزيا، فالملح كمادة أو عنصر طبيعي (كالوريد الصوديوم) تتحدد قيمته كعنصر غذائي، لكنه يكتسب الخاصية الرمزية (المعنى العميق) المباشر يستخدم في مضمون أو معنى يتعدى المعنى المباشر له"[2].

فالرمز يحل محل الشيء المرموز إليه، أو هو أفضل صياغة له، ينقلها من عالمها المجرد إلى الواقع المحسوس والمعاش، وكما يقول "حافظ الأسود":" الرمز يحل محل الشيء المرموز إليه... يجعله موجودا ومتاحا لحواس... هو الذي يقدم الواقع (*Reality*) الشيء المرموز إليه خاصة إذا كان يدخل في مجال الأفكار والتصورات المجردة التي يستحيل إخضاعها للحواس"[3].

هو حامل لتصور أو لمعنى ما، أو كما يراه "فيكتور تيرنر":" إنه شيء متفق عليه بالإجماع العام على أنه يمثل أو يستدعى شيئا آخر بشكل طبيعي، من خلال امتلاك صفات مماثلة، أو من خلال الارتباط في الواقع أو الفكري"[4].

"لفي ستروس" ومن خلال جوهر العلاقة بين الطبيعة والثقافة نظرا إلى الثقافة على أنها: "نسق من الإشارات والرموز ذات الدلالات والمعاني المستترة التي لا يمكن الوصول إليها والتعرف عليها إلا من خلال المنهج النبوي"[5].

---

[1] - حافظ الأسود: الأنتربولجيا الرمزية - دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة والتأويل-، دار منشأة المعارف، جلال حزى وشركاه، الإسكندرية، د/ط، 2000، ص 25.

[2] – حافظ الأسود: المرجع نفسه، ص 25.

[3] – المرجع نفسه، ص 26

[4] - المرجع نفسه، ص 124.

[5] - المرجع نفسه، ص 83.

وهكذا يمكن أن يعرف الرمز بنيويا وعلى حسب "حافظ الأسود" أنه:" مبدأ الكل أو البناء يمكن أن يمثله جزء منه يرمز إليه، فالشعائر والممارسات الشعائرية هي جزء من المجتمع وتعبر عن نظام أو البناء الاجتماعي، كما أنها ذات طبيعة رمزية... لها وظائف هامة في الحفاظ على النظام الاجتماعي، تؤلف المعتقدات والشعائر نسقا من الرموز يشير إلى واقع أبعد وأعمق من مجرد ممارسة الشعائر في حد ذاتها، وهذا الواقع هو البناء الاجتماعي أو المجتمع"[1].

فالبناء أو البنية عنده نسق من العلامات القائمة بين الوحدات ينجم عنه تغيير في البناء ككل، والأنثروبولوجيا عنده هدفها هو إدماج الثقافة في الطبيعة وفي النهاية في الحياة ككل. وكما ذكر الدكتور "عبد الرزاق الدواي" في كتابه (موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر) أنّ "ستروس" يرى أنّ:" الطبيعة هي ما نتوارثه من الجانب البيولوجي... بينما الثقافة هي على العكس من ذلك؛ كل ما نستمده ونكتبه من التقاليد الخارجية أي من التربية... وباختصار هي كل العادات والمهارات التي يكتسبها الإنسان بصفته عضوا في المجتمع"[2].

سوف يطرح سؤاله الجوهري أنه: كيف يمكن دمج الطبيعة في الثقافة أو المقابلة فيهم؟ وكيف تنبع الأساطير من ذلك النظام الرمزي الذي يعد أكثر عمقا من الواقعي والخيالي؟ وليس كيف يفكر الناس في الأساطير ولكن كيف تتفكر الأساطير في الناس ودون علمهم؟، وإذا كان دور الأسطورة مع "مرسيا إلياذ" لها دور إعادة الإنسان ثانية للزمن الينبوعي الأصل، فإنّ "ستروس" سوف يجعل منها ضامنة للوساطة لسلسلة من التعارضات بين الطبيعة والثقافة، ويؤكد أنه هناك وظيفة رمزية يتميز بها الإنسان وأنّ الثقافة في مفهومها الأنثروبولوجي البنيوي ما هي سوى مجموعة من الأنساق الرمزية وتوجد في مقدمتها اللغة. وأنّ الطبيعة العضوية للدماغ البشري هي التي تحدد قدرة الإنسان على اصطناع الرموز، أما كل ما يخضع لقاعدة اجتماعية ينتمي إلى نظام الثقافة.

---

[1] - حافظ الأسود: الأنتربولجيا الرمزية - دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة والتأويل-، مرجع سابق، ص 56.

[2] - عبد الرازق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص، ص:83-84.

ومن خلال دراسته لبعض المفاهيم والتصورات الاقتصادية، خاصة المتعلقة بعملية التبادل قصد تحديد أنساق الاتصال (الكلام والقرابة) يحدث فيها تبادل الكلمات والتي هي إشـــارات ذات معنى، أما (القرابة) في كتابه (الـــبنى الأوليـــة للقرابـــة *(Structure Elémentaires de la Parenté)* أطروحة ناقشها في باريس سنة (1949)، أكّد فيها أنّ البنى اللاواعية (تؤثر على أدق التفاصيل في سيرورة المجتمعات وتوجهها، ويكون فيها التبادل مرَكز على النساء اللـــواتي مازلن يحملن الإشارات والقيم (الزواج)، وحسب ما جاء في كتاب الأنثروبولوجيـــا الرمزيـــة لـــ"حافظ الأسود" أنه يرى:" أنّ ظهور التفكير الرمزي كان يتطلب أن تصبح النـــساء مثـــل الكلمات أشياء خاضعة للتبادل... النساء في الوقت نفسه إشارات وقيم"[1].

فأنظمة القرابة عنده أنظمة رمزية تقبع خلف اللغـــة وتحـــت العلاقـــات الاجتماعيـــة والاقتصادية، ومن خلال هذه الدراسات وجد أنه هناك ظاهرة اجتماعية فريدة من نوعها تتميز بالازدواجية بهاتين الخاصيتين – ظاهرة حضر الزواج والعلاقات الجنـــسية مـــع الأقـــارب- فمن جانب كليتها (الطبيعة) تعتبر ظاهرة اجتماعية وتوجد في جميع المجتمعات تقريبا، فتحـــريم وحضر الزواج من الأقارب ظاهرة تتصف بالطابع العام والشمولي (الطبيعة)، ومن حيث أنهـــا قاعدة عُرف، فهي ظاهرة اجتماعية ترجع إلى الثقافة.

فأضحى الرمز عنده غاية لا شعورية تأسس الوعي الاجتماعي والمخيال الطبوي، تأسس دعائم الأسرة والحياة الاجتماعية. أما الوظيفة الرمزية عند الإنسان ونشأة التواصل الاجتماعي بواسطة الرموز بصفة عامة تمثل عنده قفزة نوعية التي تحقق فيها انتقال الإنسان من مجرد كـــائن طبيعي إلى كائن ثقافي، فسح وإفصاح عن المكنون من الحالة اللاشعورية التي تختزن - لوبيدو- قادر وفعال على صنع التوازن الاجتماعي والتلائم الطبيعي إلى ساحة الشعور الجمعي، وهذا ما عناه "هيدغر" من خلال (الكينونة والوجود) مرحلة كان فيها الإنسان في طي النـــسيان ، في نرجسيته ووحدانيته إلى مرحلة أصبح فيها كائن يعي كينونته وكينونة الغير، تمازج بين الخيـــال والواقع، خلق عالم الرموز والرأسمال الاجتماعي والثقافي.

[1]- حافظ الأسود: الأنتربولجيا الرمزية - دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة والتأويل-، مرجع سابق، ص 85.

الرمز يتجلى عنده من خلال منطق يعمل بواسطة سلطة تقابل الثنائيات، فالتصورات، الميثولوجيات، والأسطورية عملية ترميز المجهول في أذهان البشر، مخيال يتم الانتقال فيه من الطبيعي إلى الثقافي، تحول العادات؛ عادات أكل (النيئ) إلى المطبوخ الذي نتج عنه اكتشاف النار، ومن حالة العرى إلى اللباس، وأضحت الوظيفة الرمزية للعقل البشري هي أصل نشأة الثقافة، لكن السؤال الأنثروبولوجي الذي يفرض نفسه هاهنا هو:

1. الوظيفة الرمزية للعقل أنشأته الثقافة.
2. الوظيفة في حاجة إلى تفسير.
3. إذن؛ فتفسير الثقافة متوقف عليها.

وبالتالي العودة إل الطبيعة (الحاملة للإبستمي) مع أركيولوجية العملية من أجل البحث عن الثقافة، فأصبح الرمز مجرد عتبة فصل، كما عبّر عنه "مرسيا إلياذ"؛ فصل بين المقدس والمدنس. أما عند "تروس" مرحلة بدأ التمييز بين الطبيعة والثقافة، وأصبح الإنسان عنده: "زهرة فانية قد تفتحت على الجذع المشترك للطبيعة"[(1)].

ويبقى اللغز - كما عبر عنه أرسطو- ظهور الثقافة ضباب وسراب ما لم يتم التعرف على تلك التغيرات التي طرأت على بنية أو وظيفة في الدماغ التي كانت الثقافة وليدة رحمها، فـ"الرمز استعارة فإنه يعاق بواسطته لعبة الجمع المزاجية إلى حد واسع، ويسميه ستروس (المعبر المتأرجح)"[(2)].

معبر متأرجح ومغارة ومتاهة، وهل سيخرج منها رمز "ستروس" من خلال التصورات الأسطورية، باعتبارها وكما أوردها "فراس السواح" في كتابه (الأسطورة والمعنى):" مادة غنية على فهم وتفسير ظواهر ثقافية إنسانية أخرى"[(3)].

---

[(1)] - عبد الرازق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 86.

[(2)] - بودوف رف: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط/1، 1986، ص 348.

[(3)] - السواح فراس: الأسطورة والمعنى دراسات في الميتولوجيا والديانات الشرقية، دار علاء الدين، دمشق، ط/1، 1997، ص 8.

أو باعتبار الأسطورة:" ترمز العالم قبل الاستجابة له... يتم الانتقال من الترميز الذاتي وهو صياغة الأفكار إلى الترميز الموضوعي وهو تثبيت هذه الأفكار في الخارج من خلال الكلمات وموضعتها هناك"[1].

أم كما يراها "ستروس" في معالجته للمعنى، أنه:" نابع من العلاقات بين الرموز المؤلفة للأسطورة والتي تخضع لقوانين أو مبادئ عامة تحكم التفكير الأسطوري ذاته"[2].

تنبع الأساطير عند "ستروس" من ذلك النظام الرمزي الذي يعد أكثر عمقا من الواقعي والخيالي الطوبوي، ربطه بالأسطورة باعتبار أنّ الرمز لا يموت لا في الزمان ولا في المكان، يتحول، يعاد صياغته من مجتمع إلى آخر لكنه باقي. وأضحى الحديث عن الرمز هو الحديث عن الأسطورة، وربما يريد " ستروس" أن يبين أنّ بنية الرمز وبنية الأسطورة لهما نفس المعادلة ونفس قوة الحضور في تاريخ البشرية، وهذا ما يسميه "تروس":"... مبدأ الاحتفاظ بالمادة الأسطورية، وهو مبدأ يعمل على أن يكون من الممكن دائما أن تنشأ عن كل أسطورة أسطورة أخرى)"[3] مبدأ التوليد. وحاول أن يوضح إلى ما تتحول إليه الأسطورة وفيما تتعرض له وكما عبّر عنه بقوله:" يطرأ تحريف علي جوهر الصيغة البدائية فقد تقهقر هذه الصيغة أو تتطور لا فرق إلى ما دون أو إلى ما فوق ذلك الحد..."[4] لم يدرس كل المجتمعات. وحسب "كاترين كليمان" في كتابها (كلود لفي تروس) تقول:".. ذلك أنّ المجتمعات التي قاربها لفي ستروس هي مجموعة صغيرة لا تاريخ مكتوبا لها ولا أرشيف، إنها مجردة من كل شيء مطرقة ومرققة كالمعدن بالتقدم الحديث... زكام بسيط من شأنه أن يدمر قبيلة وإن بنيت بيوت صلبة بدل أكواخ السعف، فالقبيلة لا تعيش فيها لحظة"[5].

---

(1) - السواح فراس: الأسطورة والمعنى دراسات في الميتولوجيا والديانات الشرقية، مرجع سابق، ص، ص:19-20.

(2) - حافظ الأسود: الأنتربولجيا الرمزية - دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة والتأويل-، مرجع سابق، ص 85.

(3) - ستروس ليفي: الإناسة البنيانية، تر: حسن قبسي، الأنتربولوجيا البنيوية (القسم الثاني)، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د/ط، د/ت، ص 235.

(4) - ستروس ليفي: الإناسة البنيانية: المصدر نفسه، ص 235

(5) - كيلمان كاترين: كلود ليفي ستروس، تر: محمد علي مقلد، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، ط/1، 2008، ص16.

وفي (المدارات الخزينة) كشف عبر دراسته للجماعات الأميركو هندية ما عبّرت عنه "كاترين كليمان" بـ "بنية خفية وراء بنية جلية الثانية مرصودة (لتخبئ) الأولى التجليات الخادعة التي سماها كارل ماركس (البنية الفوقية *Superstructures*)"[1].

ومن خلال أسطورة تحكي حكاية شيخ فقير الحال، (الأوس) ومن خلالها يوضح "ستروس" هذا التحول، لاحظ أنّ هذه الأسطورة تعرف انتشارا واسعا جدا تصل حتى أمريكا الاستوائية (التوبنيامبا القدماء) على الساحل الشرقي من البرازيل، الأوسط والقيوط يشكلان زوجا من الألفاظ المتضادة، وأنّ الأمر يصح على الضباب والريح.

أسطورة تحول معناها عبر مجتمعات مختلفة، تقلص في حبكتها وتلطيف لها، ويراها "ستروس" قائلا:"... وهكذا تكف الأسطورة عن كونها أسطورة، فإما أن تتلاشى لتحل محلها أساطير أخرى مأخوذة عن ثقافات أخرى أو مناطق أخرى، وإما تصارع من أجل البقاء فتخضع عندئذ لتحولات لا تقتصر على المساس بشكلها وحسب، بل تنازل من الجوهري الأسطوري نفسه"[2].

تنازل من أجل البقاء، وخلص أنّ الأسطورة تتحول من قبيلة إلى قبيلة، تمرمز وتؤول كلا حسب غايتها المطلوبة لكنها لا تضمحل، إذ يبقى لها سبيلان ممكنان، يقول:".. إما سبيل صياغتها صياغة خيالية، وإما إعادة استخدامها لأغراض ترمي إلى تبرير التاريخ وإضفاء طابع الشرعية عليه، وقد يكون هذا التاريخ بدوره واحدا من نمطين: إما تاريخ رجعي المفعول يسعى إلى تأصيل نصاب تراثي بإدراجه ضمن ماضي سحيق، وإما تاريخ استقبالي استشرافي يسعى إلى جعل ذلك الماضي إرهاصا بمستقبل بدأت إماراته بالارتسام..."[3].

فالرمز عنده أصبح واضح المعالم، مخيال وموروث مجرد تفاوض به المجتمعات إما للحفاظ على سيرورة تاريخها وموقعها المبجل، وإما معبر أمان نحو خلق رهان جديد يكون فيه الرمز معبر تأرجح إما نحو فوق، وإما نحو تحت.

---

[1] - كيلمان كاترين: كلود ليفي ستروس، مرجع سابق، ص 24.

[2] - ستروس ليفي: الإناسة البنيانية، مصدر سابق، ص 242.

[3] - ستروس ليفي: مصدر نفسه، ص،ص:246-247.

- الرمز عند مرسيا إلياذ: إنّ العاطفة الدينية وسلوكها متجذران في صميم الحياة بعالمها المقدس والعادي، وإنّ أي محاولة للتملص والانسلاخ عن هذا الحنين الديني؛ وهو في الحقيقة مجرد شعارات وإيديولوجيات تفاوض باسمه ولضده، بالدين ضد الدين. فسيرورة التاريخ أكّدت ولا زالت تؤكد أنّ العاطفة الدينية قوة لحل الأزمات واستعادة ثقة الجماهير المقدس سر أساسي في بنية الوعي، وليس مرحلة من تاريخ هذا الوعي. وهذا ما عبّر عنه "إلياذ" بقوله:"... فمهما بلغت درجة سلخ القداسة عن العالم، فإنّ الإنسان الذي اختار حياة عادية لا ينجح في حذف السلوك الديني، وسنرى أنّ الوجود الذي سلخت القداسة عنه إلى أبعد حد... لا يزال هو ذاته يحتفظ بأشعار تقويم العالم تقويما دينيا"[1].

أو كما عبّر عنه "فرويد" بـ"الوهم الطفولي" وحنينه إلى الأب الحامي، الساخط الجبار ما هو في الحقيقة إلا الحنين إلا الإله (الأب الموقر) ترعرع، كبر، شاخ، ومات، ودفن ويعاد والولادة مع كل طفل (مولود جديد). الدين عند "إلياذ" ليس بنية فوقية إيديولوجيا (ماركس)، وليس عصابا طفوليا وسواسيا (فرويد)، إنه أساس الوعي البشري سر يكشف الحقائق الوجودية والكينونة، يلعب فيه المقدس دور المعرفة الحدسية المعاشة داخليا، سابقة على كل اختبار يكشف للذات على معنى وجوده، ودوره، ووضعه في الكون. بنية معقدة يفترض أنها مرّت بمراحل تاريخية عدّلت أو حوّرت من بنيتها الأصلية لكن كيف حافظت العاطفة الدينية على قداستها وأسطوريتها التي لا تموت لا في المكان ولا في الزمان، أسطورة حافظت على تراتبيتها بين ما هو مقدس وما هو عادي، بين المقدس والمدنس، بين اللاهوت والناسوت؟ وهل يمكن تعريف المقدس بذاته أم بعلاقته مع المفاهيم الأخرى المنافسة والمعارضة له كالمحرم والمدنس، والعجيب والطاهر والنجس؟ وهل يوحي المقدس بالإلهي أم أنه مكون أو وهم سيكولوجي للذات الإنسانية يتخذ فيها شكل إستيها مات وأوهام إسقاطيه؟

يقول "نور الدين الزاهي":" اعتبر إلياذ أنّ المقدس لا يتماثل مع الإلهي، بل إنه تجلي له، وهو ما عبّر عنه بالمجال المفارق المحايث. إنّ المقدس تجلي للإلهي في الزمان والمكان، والسلوك والعمران والهندسة الطبيعية... ومن حيث هو كذلك تظل إمكانية العبور من الدنيوي

[1] - إلياذ مرسيا: المقدس والعادي، ترجمة: عادل العوا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د/ط، 2009، ص 61.

إلى المقدس، ومن المقدس إلى الدنيوي حاضرة على الدوام، وتلعب الطقوس حسب "إلياذ" دور الجسر الذي يسمح بحدوث هذا العبور دون مخاطر من الزمن العادي إلى الزمن المقدس..."[1].

إذن؛ كيف يُعبر الإنسان عن طاقاته الداخلية والدفينة، وما هي تمظهراتها؟ ما هي معانيه وسلوكا ته أحلامه وأشعاره طقوسه وشعائره التي يهبها لجسده ليكون تلك العلاقة بين المرئـي واللامرئي، بين الزمان والمكان؟ كيف يعبر عن وجوده وكينونته؟ وهل يلتقي المقدس بالمـدنس إلا لكي ينفي أحدهما الآخر ويظل الآخر قائما؟ أم أنهما نظاما خالصا ومتجانسا ومعارضا وموازيا للطرف الأخر؟ أم أن المقدس هو ما لا يمكن إخضاعه لمنطق اللغة والبحث؟
يقول:" حيث تمظهر المقدس في الزمان والمكان انكشف الواقع وحدث العالم"[2].

فالمقدس عنده تجربة يعيشها الإنسان ككل من حيث كائن منفتح على العالم ومتواصل معه وبنفس اللغة التي يجسدها الرمز، فإذا كان العالم يتحدث إلى الإنسان عبر النجوم والأجرام السماوية، عبر الحيوانات والنباتات والأنهار، فإنّ الإنسان يجيبه بـالحلم والتخيـل، بـالطوطم وبقدرته على الحياة والموت والحياة والانبعاث من جديد، تلك الحياة التي تـضمنها وتحققهـا طقوس العبور.

فباب السماء، العتبة التي تفصل المقدس والعادي يمكن أن نقول عنها هـي رمزيـات استعملها "إلياذ" من أجل ترميز المقدس وترضيض العادي. وعلى حـد تعـبيره، الكنـائس في المدنية والشارع في المدينة والإنسان المؤمن يرى أنّ الاشـتراك بينـهما في المكـان الـذي يتواجدون به، ولكن الباب الذي يفتح ويدخل داخل الكنيسة يمثل انقطاعا في المكان، وتـدل العتبة الفاصل بين المكانين أو العالمين، العالم العادي والعالم الديني. العتبة هي في آن واحد حد، جهة تميز وتعارض عالمين، وكما يسميه "إلياذ":"... المكان العجيب المفارق الذي يتلقى فيه هذا العالمان، وحيث يمكن أن يحدث الانتقال من العالم العادي، إلى العالم المقدس"[3].

---

(1) - نور الدين الزاهي: المقدس في الثقافة العربية الإسلامية، مقال بمجلة الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد:109/108، 1999، ص،ص:31-32.

(2) - نور الدين الزاهي: مرجع نفسه، ص 32.

(3) - إلياذ مرسيا: المقدس والعادي، مصدر سابق، ص 62.

العتبة تمثل رمز الانتقال والفصل بين العالمين والباب يمثل المجال المفتوح الذي تستطيع الآلهة أن تنزل منه إلى الأرض، ويمكن أن يرقى عبره الإنسان رمزيا إلى السماء. وهذا ما كان يعنيه – إلياذ- في قوله:" إنّ كل مكان مقدس ينطوي على تجلي القداسة على انبثاق المقدس... إنّ الرمزية المضمدة في (باب السماء) رمزية غنية معقدة وأن تجلي الإلهي يقدس مكانا من الأمكنة من جراء أنه يجعله (مفتوحا) نحو الأعلى أي موصلا إلى السماء"[1].

وهذا ما عبّر عنه المسيحيون من خلال عبارة، حلول اللاهوت في الناسوت وفي القرآن الكريم، صعود سيدنا "عيسى" إلى السماء ونزول سيدنا "آدم"، ومعراج الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث القدس باب السماء. وفي اليهودية يعتبر هيكل سيدنا سليمان نافذة إلى المقدس إلى يهوه فرمزية باب السماء، تترعرع في رحم المعتقد الذي يغذيه والكل بمخياله يصنع بابه المقدس، فالصوفي يجعل من حالة السكر والغيبة في حضرة الله بابا تجريديا يعرج به في ملكوت خالقه. رمزية (باب السماء) فتحت مجال مخيال كيفية بناءه ويكون في الأخير من صنع الإنسان وحده، يحاكي فيه العمل الإلهي. وهذا ما عبر عنه بقوله:"... إن الحياة مجال بدون (فتحة) نحو المتعالي... لا يمكن العيش في الاختلاط... وعندما ينقطع الاتصال بالمتعالي فإن الوجود في العالم لا يظل ممكنا..."[2].

فصلاة المسلم، وتعميد المسيحي، وسبتية اليهودي ما هي إلا عملية اتصال بالعالم المقدس، وما وثنية وصنمية وطوطمية الإنسان ما قبل التوحيدي ما هو في الحقيقة إلا فهم ووعي للمقدس، كلا بطريقته الخاصة التي يرى فيها باب الاتصال بالمقدس. وكما يقول "فيليب سيربخ":"... الرمز يستمد قيمته أو معناه من الناس الذي يستخدمونه، أي أنّ المجتمع هو الذي يضفي على الرمز معناه..."[3].

وما فكرة المخلص وإيديولوجيته في الديانات السماوية إلا إعادة فتح هذا الباب المفضي إلى العالم المقدس، لكنه فتح لشعب مختار، وربما يضيق هذا الباب الذي لا يتسع إلى الجميع. وكأن صدام الديانات رغم أنّ الدين واحد والفهم متعدد، في الحقيقة هو صراع

[1] - إلياذ مرسيا: المقدس والعادي، مصدر سابق، ص 64.

[2] – المصدر نفسه، ص 72.

[3] - سيربخ فيليب: الرموز في الفن، الأديان، الحياة، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، ط/1، 1992، ص 6.

من أجل استغلال واحتلال باب والفتحة التي تعرج إلى المقدس، صراع رمزية المقدس ومحاكاته. هذا ما عناه بقوله:"... نجد في كل مكان رمزية (مركز العالم وهذه الرمزية هي التي تفسر لنا معنى السلوك التقليدي حيال المكان الذي يحيا فيه الناس، وهذا ما تعلنه التقاليد اليهودية أنّ (فلسطين) هي أعلى بلاد الدنيا، ولذا فإنها لم تغرق في الطوفان، وترى التقاليد الإسلامية أنّ (الكعبة) هي أعلى بقعة في الأرض، ويرى المسيحيون أنّ (جلجثة) هي التي توجد في ذروة الجبل الكوني، وهذه الإعتقادات كافة تعرب عن عاطفة واحدة، عاطفة دينية عميقة، عاطفة أنّ عالمنا هو أرض مقدسة، لأنه محل إلى السماء"[1].

فأي كون يولد من مركزه، وهو يمتد من نقطة مركزية هي أشبه بالسرة. فالتقاليد اليهودية أكثر صراحة حين تعلن أنّ يهوه خلق العالم مثل جنين وتماما مثلما ينمو الجنين في السرّة، كذلك بدأ الله بخلق العالم من السرة. فصخرة القدس تدعى حجر الأرض الأساسي؛ أي سرّة الأرض، لأنّ الأرض كلها انتشرت هناك. تحدث "إلياذ" عن رمزية الزمان، لأن لأي مكان زمان، ولكل زمان مكان. والحديث هنا عن الزمان الأسطوري، فتحدث في ماضي أسطوري، إعادة إحياء الزمن المقدس المتمثل في العيد الديني (الحادث المقدس). وهذا ما يوافق قوله:" الزمن المقدس يمكن استرجاعه إلى غير ما نهاية"[2].

زمن أسطوري لا ماضي تاريخي له و لم يكن مسبوقا بزمن آخر، إنه زمن أصلي "انبثق دفعة واحدة"[3].

هو حنين إلى زمن البدء، زمن الخلق والحياة، عيد ميلاد هي رمزية العالم يجدد نفسه في كل سنة، قداسة أصلية التي تحلى بها عندما خرج من بين يدي الخالق. فالأضحية في الإسلام من خلال عيد الأضحية هو في الحقيقة العودة إلى زمن البدء، بدأ التضحية بالابن. وعيد السبت عند اليهود هو الزمن الأول للخلق، والتثليث المسيحي رمزية حلول اللاهوت في الناسوت.

"إلياذ" يرى أنّ الأسطورة هي التي تكشف كيف يوجد أي واقع من الوقائع، "لأن أي زمان لا يمكن أن يوجد قبل ظهور الواقع الذي ترويه الأسطورة"[4].

---

[1] - إلياذ مرسيا: المقدس والعادي، المصدر السابق، ص،ص:76-77.

[2] – إلياذ مرسيا: المصدر نفسه، ص 103.

[3] - المصدر نفسه، ص 106.

[4] - المصدر نفسه، ص 106.

والأسطورة البابلية "طقوس تعيد في الحاضر القتال الذي جرى بين (مــردوخ) وبــين الوحش البحري (يتامات).. قتال جرى منذ الأصل وبه تم القضاء على الاختلاط... وخلــق مردوخ الكون من نتف جسد (يتامات)، وخلق الإنسان من دم الشيطان (كينكو).. الحــادث الأسطوري يعود حاضرا كله يحدث الآن"[1].

الأسطورة عنده أنموذج؛ الذي يميز بين دائرة المقدس والعادي، ومن ثم فالسلوك الديني للبشر يسهم في الإبقاء على قداسة العالم. وهذا ما أكده بقوله:" إنّ المقدس الــسماوي،، وإن طرد من الحياة الدينية بالمعنى الصحيح يظل ناشطا خلال الرمزية، وإنّ الرمز الديني يحمل رسالته حتى و لم يدرك بجملته إدراكا واعيا، لأن الرمز يخاطب الكائن كله ولا يقتصر علــى ذكائــه وحسب"[2].

كينونة المقدس تجري في سائر الجسم الإنساني بمثابة القلب إذا اشتكى اشتكت ســائر أعضاء الجسم كله. كينونة تلغي الفكر العلماني الذي ساد الإنــسان اللاديــني في المجتمعــات الغربية، فالدين صنع التاريخ، والتاريخ لا يعدل بنية الرمزية الغابرة للدين وإنما هــو اســتمرار يضيف دلالات جديدة، دلالات لا تهدم بنية الرمز، فالتاريخ ونهايته كما نادت بهــا الفلــسفة الغربية من "ماركس" إلى "نتشه" فلسفة قتل آخر إله، فلسفة بنــت أســسها علــى أســاس أسطوري، فلسفة "نتشه" ذات بنية أسطورية (أسطورة الرجل المتفوق).

و"ماركس" أسطورته الشيوعية التي اقتناها من الأساطير الأخروية الكبرى من خــلال دور العادل والفداء والكادحون والبر وتاليا، فلسفة تريد أن تقضي على الآلام وأنين الإنــسان ولا تعترف إلا بالإنسان القوي الذي انسلخ عن القداسة وعاد إلى العادي، لاغيا الخرافة والفكر المتعالي، أما "ماركس" جعل من آلام الإنسان وأنينه فلسفة لتغيير الوضع الأنثوبولوجي للعــالم. "إلياذ" كشف بقوله:" إننا نجد أحوال السلوك الديني الموهومة أو المنحطة في الديانات الصغيرة أو في الصوفيات السياسية... إننا نستشفها كذلك في حركات تسمي نفسها صــريحة باســم علمانية، بل مضادة للديني"[3].

---

[1] - إلياذ مرسيا: المقدس والعادي، مصدر سابق، ص،ص:110-111.

[2] - المصدر نفسه، ص 159.

[3] - المصدر نفسه، ص 232.

الرمز عند "إلياذ" يبقى يصنع التاريخ والاجتماع، فالإنسان يصنع ذاته بالتقرب من النماذج الإلهية؛ محاكاة صنع القداسة، فالرمز الديني مثل (الماء) في تمفصلاته التاريخية لا يمكن أن يفهم في منأى عن خصوبة حقوله في سيرورتها التاريخية، أو ما يسميه البنيات التاريخية، فلا حديث مثلا عن رموز مائية مثل التنين في الصين القديمة (ساكن الغيوم والبحيرات) جامع المياه، ومسير الأمطار إلا في مجتمعات زراعية، ولا المطابقة بين شعائر التنين والإمبراطور (موزع الخيرات على الأرض) إلا في طل إمبراطورية ديكتاتورية، فالرمز ترجمة لواقع ما، في زمن ما. فالتاريخ عنده حقل رحب تتحرك فيه الرموز الدينية تنمو فيه وتتحدد.

والرمز هو المقدس عينه وتجلياته هي صوره وأشكاله المتفاوتة أو المتدرجة، وسائطه التاريخية والثقافية، فالتجلي مثلا في التنين والأفعى، والصدفة واللؤلؤة، والحلزون والنطفة، والنبع والحورية (رموز مائية)، أما الرمز فهو الصيرورة والبعث، الحياة، تجدد وتطهير التجلي هي الحجر والصخر، والنصب والوثن، أما الرمز تجسيد الألوية، التجلي الشمس والقمر والكواكب والرمز هو السمو والسادة. رمزية الأرض (الأم الولادة، السماء قضيب، والأرض العضو الأنثوي، والمطر هو المني المخصب للأرض). فالرمز عنده "في تاريخ الأديان كيانات عينية مثل الأشجار والمتاهات والسلالم والجبال بوصفها رموزا بقدر ما تمثل رموز للزمان والمكان أو الهرب والتعالي وتتخطى ذاتها مثيرة إلى شيء آخر بالكامل يكشف عن ذاته فيها، وسطا لتجليات (المقدس)"[1].

ويسميه "إلياذ" (إشراقات القدسي)، الرمز عنده لا يرسى قواعده إلا بتمهيد من عنفه الرمزي، أو ما يسميه بـ"قوانين التشابه الشكلي أو الرمزي، والتناظر الوظيفي". فالرمز أو تجلياته لا تتضح إلا داخل منظومته، فالساحر في بعض المجتمعات البدائية حين يغرز دبوسا في دمية تمثل (المسحور) أو تحرق شعرة من الضحية لا يمكن أن يجدي عملها إلا إذا افترض مسبقا تواطؤ أو نظرة ما عند هؤلاء جميعا (المجتمع)، قوامها أنّ الأظافر والشعر والأشياء التي يحملها المرء أو يقتنيها تظل محتفظة بأثر منه بعد انفصالها عنه.

(1) - بول ريكور: نظرية التأويل وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2003، ط/1، ص،ص:95-96.

الرموز في تجلياتها تتقهقر بفعل الضغوط التاريخية، تحجب مدلولاتها الأصلية (جدلية الرمز)، وتستعيد هذه الرموز قوتها إلا من خلال إعادة إدراجها في نسقها الأصلي، أو في نسق بديل. وترفض التخلخل في النسق الجديد بعد أن فقدت معناها الأصيل، بسبب العائق الذي يعيق اكتمال التجربة الدينية الجديدة، الوثنية وعبادة الأيقونات، فقدت طرازها المقدس لدى الشعوب السامية في لحظة امتلاك لوحي "موسى"، والشعوب الرومانية لوحي "المسيح عيسى"، وقريش لوحي سيدنا "محمد" صلى الله عليه وسلم، فهما لا يتطابقان مع القدرات الروحية والثقافية في تلك اللحظة، يعاد تأويلها لإعادة دمجها في المنظومة الجديدة بواسطة جدل المقدس نفسه، فالمقدس يتمظهر دوما من خلال شيء آخر.

إنّ السر الكامن وراء هذا التحول المتجدد للرموز يرجعه إلى التعدد القيمي؛ تعددية في مستويات زمانية ومكانية مختلفة من دور إلى آخر، ومن طبقة إلى أخرى، وبدون هذا التعدد تتحول الرموز إلى قشرة سمكية قاسية تعيق مجرى الشعور الديني، فالمقدس يرفض فكرة الوجود على غير مثال، أو الابتداء من غير أصل.

يبقى الرمز ساري المفعول في كل إيمان، ويبقى معيار صدق وتجلي في تجسده في الزمان التاريخي كما تراه المسيحية أو في نهاية السيرورة التاريخية بانتصار الخير على الشر، حيث يسود الرمز في خط مستمر لا لولبي أو كما تراه اليهودية "رمز الاصطفاء"، والأسطورة شعب الله المختار. فالرمز عنده مخيال تفاوض به كل الديانات والكل يتنبأ باستقرار هذا الرمز في رحم ديانتها، لكن يبقى للرمز مدلولات وكنايات واستعارات متعددة الفهم، ويبقى فهم الرمز الديني القداسي من اختصاص المقدس المتعالي نفسه.

**هـ- الرمز اجتماعيا:**

- الرمز في علم الاجتماع:" تستعمل كلمة الرمزية للدلالة على الجوانب الأكثر اختلافا في الحياة الاجتماعية، ويسمى رمزيا نشاط الاستبدال الذي يقدم ترضيات في حال عدم تحقيق النتائج المرجوة أو الموعودة.

الرمزية في مفردات علماء الاجتماع الفرنسيين الكلاسيكيين؛ مثل: "دور كايم"، و"موس"، تستعمل بخصوص المعتقدات الخرافية، والطقوس، والأضحية، والصلاة"[1].

أما "جورج ميد" (George H.Mead)؛ جعل من الرمز آلية تواصل وتفاهم من شأنه أن يحافظ على البناء الاجتماعي، فالرمز عنده:" الوساطة التي يستطيع بواسطتها أفراد عديدون أن يتفاهموا وأن يتواصلوا"[2].

أما "دور كايم"؛ ومن خلال مفهومه للدين الذي يجعل منه مصدر كل ثقافة عليا، حين يقول:" الدين مصدر كل ما نفرق من ثقافة عليا، وأنه منبع كل الأشكال الثقافية المتعالية"[3].

جعل من الرمز مجموع التصورات الجمعية التي تترجم في المخيال الجمعي بناءا على وجود سابق ومتعالي على وجود الفرد، مخيال متعالي في عالم الأشباح يتم تذكره واسترجاعه على حد تعبير "أفلاطون" (عالم المثل)، وهذا ما حدده "دوركايم" من خلال قوله:" الرموز هي التصورات؛ جمعية لها وجود سابق على وجود الفرد، وهي قاسم مشترك بين أفراد المجتمع، بمعنى أنّ جميع أفراد ذلك المجتمع يشتركون في نسق من التصورات الرمزية، وأنّ المجال الرئيسي المتمثل أو المجسد رمزيا في ممارسة الشعائر والإيمان بمعتقدات معينة هو الواقع الاجتماعي"[4].

فالنسق الرمزي ليس له معنى أو قيمة وفعالية في حدّ ذاته، بل تتحدد قيمته ومعناه في ما يحققه من إشباع للحاجات الأساسية لدى أفراد المجتمع؛كالرمز الطوطمي مثلا، فالرمز ليس الغاية بل الوسيلة، وليس المقدس بل رمزا له.

فالرموز "تُعرف طبقا للاستخدامات والوظائف التي تؤديها.. الرموز موضوعات اجتماعية تستخدم كي تمثل أو تصور أو تحل محل شيء ما على أساس من الاتفاق بين الناس،

(1) – بودوف رف: المعجم النقدي لعلم الإجتماع، تر: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط/1، 1986، ص 341.

(2) - بودوف رف: المصدر نفسه، ص 345.

(3) - الدين في المجتمع العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط/2، 2000، ص 16.

(4) - حافظ الأسود: الأنتربولوجيا الرمزية، مرجع سابق، ص 54.

على أنها تقوم بذلك العمل... استخدام الرموز في الاتصال يجعلها أداة فاعلة في عملية التفاعل الاجتماعي"[1].

الرموز الدينية في نظر "دوركايم" ليس وهما أو بديلا عن إشباع الرغبات المكبوثة خارج فضاء العلاقات الاجتماعية، وإنما هي تصورات ورموز للنسيج الاجتماعي على مستوياه المادي والفكري كما نظر إليه "ماركس فيبر"، من خلال مفهومه لرأس المال "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية" قوة الرمز كقوة دفع وهندسة الثراء.

"دور كايم" جعل من الرمز قوة تكوينية ومكونة لبنى المجتمع وهياكله، تهندسها طبيعة الحياة الاجتماعية، بمعنى أنّ الرمز لا يفهم معناه ومقاصده الكامنة إلا من خلال تلك الترجمة التي يعطيها له المجتمع المتبني له، كلا حسب أدجلته، فقد يجعل منه قوة صد للدوافع الأنانية الضيقة، وكقوة ضبط أو "إيتوس" على حد تعبير "بيار بورديو"، كرأسمال وربما يترجم ويأدلج كقوة تعصب وإنغلاف مما يجعله سجين في إطاره الضيق حسب مفهوم الفاعلين الاجتماعيين له، وسجّان للسجين باعتباره المخيال الذي يفاوض به ويبرر مشروعيته بعنف رمزي.

- الرمز عند بيار بورديو (Pierre Bourdieu: 1930/2002): شهد الحقل السوسيولوجي قفزة نوعية تجاوزت المرجعية الأوحادية لتأسس سوسيولوجية نقدية تستند على أطر مرجعية متعددة (فلسفية، لغوية، أنثروبولوجيا، سيكولوجية... الخ)، تؤسس لنظرية الهيمنة أو العنف الرمزي وكان الخيط الناظم للمشرع البورديوي يتمحور حول سؤالين مركزيين: من أين تستمد الهيمنة مشروعيتها؟ و لماذا تختفي أسس هذه المشروعية ولا تظهر لبادئ الرأي؟

وهذا ما حدده بقوله: " إن أي نفوذ يقوم على العنف الرمزي أو أي نفوذ يفلح في فرض دلالات معينة، وفي فرضها بوصفها دلالات شرعية حاجبا علاقات القوة التي تؤصل قوته يضيف إلى علاقات القوة هذه قوته الذاتية المخصوصة أي ذات الطابع الرمزي المخصوص"[2].

[1] - حافظ الأسود: الأنتربولوجيا الرمزية، مرجع سابق، ص:63-64

[2] - بورديو بيار: العنف الرمزي (بحث في أصول علم الاجتماع التربوي)، تر: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط/1، 1994، ص 5.

"بورديو" حاول رفع النقاب عن حقيقة الهيمنة السائدة داخل المجتمع أو ما يعبر عنه بالحقول الاجتماعية، كشف سر الإقناع المهيمن عليها، بحجة الاقتناع والرضى، فالسوسيولوجيا تفضح الانخداع الذي يرعاه المجتمع ويشجع عليه فيشكل في كل مجتمع أساسا لأكثر القيم قداسة ودعامة للوجود الاجتماعي بكامله.

"وهذا ما عبر عنه ماركس بإيديولوجيا الغالبة مما للطابع الرمزي الذي يوطد علاقات القوة من فعالية واقعية تنبع من اعتراف المغلوب بشرعية هيمنة الغالب"[1]. وعلى حد تعبير "ابن خلدون" (تقليد المغلوب بالغالب).

"بورديو" انطلق من فكرة أنّ كل إنتاج فكري سواءا كان فلسفة أو أسطورة هو نتاج رؤية للعالم متجذرة في مجالها السوسيوولوجي، أو كما يسميها البعض "النزعة السوسيولوجية البوردوية" والتحليل الآلي للمنتوج الثقافي.

يقول:".. إنّ أي نشاط تربوي هو موضوعيا نوع من العنف الرمزي، وذلك بوصفه فرضا من قبل جهة متعسفة لتعسف ثقافي معين"[2].

فالثقافة عنده نسق من الرموز والقيم والدلالات وأنماط السلوك، فكل واحد منا يتموقع في وضعية اجتماعية خاصة والتي تمدنا برؤية خاصة عن العالم. وداخل كل حقل اجتماعي (حقل الصراعات من أجل رأسمال خاص) فضاء للعب يتواجه فيه فاعلون ومؤسسات يشتركون في امتلاك كم معين، غايتها فرض مبدأ المصداقية والشرعنة، إعادة إنتاج المشروع من أجل السيطرة (فتح جهات صراع رمزية، فكرية)، فداخل كل حقل يوجد "أبتوس" (*Habitus*) خاص يوافقها، مجموعة من المعارف التطبيقية المكتسبة عبر الزمن والتي تمكننا من الإدراك والتصرف والتقييم في فضاء اجتماعي معين.

فـ"أبتوس" بنية تبنى انطلاقا من الفضاء الاجتماعي، وضع سوسيوتاريخي معين فعلها الفرد داخل الفضاء الاجتماعي في المساهمة في إعادة إنتاج هذا الفضاء. ومن خلال سوسيولوجية الجزائر (1958) والإحساس بالشرف في المجتمع القبائلي (1960) والهيمنة الذكورية (1998)؛ تتبع هذه الأخيرة في المجتمع القبلي بالجزائر، وسواءا في المجتمعات الأوروبية

---

(1) - بورديو بيار: العنف الرمزي (بحث في أصول علم الاجتماع التربوي)، مصدر سابق، ص 6.

(2) - بورديو بيار: المصدر نفسه، ص 7.

المعاصرة مجاورا السؤال السوسيولوجي عن كيفية تشكل هذا النظام المجتمعي عند أمازيغ القبايل، كيف أصبح يشتغل كليا وبآلية رمزية تؤيد سلطة الهيمنة الذكورية، والتي يقوم عليها كل تراتبهم الاجتماعي (عمل، زراعة، حصاد، حرب... الخ)، في المقابل هناك فضاء محصور ضيق المجال تنحصر فيه النساء كسجينات البيوت، سلطة خاضعة يمارس عليها عنف رمزي.

"بورديو" يتطرق إلى نظام القوة التي تُكون التشكيلات الاجتماعية من جانبين؛ جانب النسب الصلبي (الأب) والنسب الرحمي ( الأم)، ويحدد كيف يمارس النشاط التربوي بهذين النظامين الإرثيين، تتفاوت فيها السلطة الرمزية للأب كسلطة (صلاحية)، قانونية وعرفية على ابنه. يقول:"... في نظام النسب الرحم (الأم) هنا لا يتمتع الأب بأي سلطة (صلاحية) على ابنه، في هذه الحالة لا يكون للابن أي حقوق على أموال والده وامتيازاته. هنا لا يمكن للأب إرساء نشاطه التربوي إلا من خلال لجوئه إلى عقوبات عاطفية أو أدبية (أخلاقية )، هنا لا يجد الدعم القانوني له... أما في النظام الصلبي (الأب)... هنا يملك الأب النفوذ وقوة تمارس في إطارها العائلي، يمكنه إنزال عقوبات قانونية (عرفية) لفرض نشاطه التربوي"[1].

فالرمز عند "بورديو"؛ يتغنى بنظرية شمولية تتوفى، تتبع مسارات الهيمنة داخل المجتمع بصفة عامة والحقول الاجتماعية بصفة خاصة، تستمد إطارها المرجعي من مفهومين (الهيمنة والعنف الرمزي) الممارس في الحقل التربوي. وعليه سوف نوضح تمفصلاتهم داخل حقلين من الحقول الاجتماعية: الحقل الاجتماعي (مجتمع قابيل)، والحقل التربوي (المؤسسة التعليمية).

لم يقف "بورديو" على الوظيفة للمؤسسة التعليمية بصفتها آلية الإنتاج الاجتماعي، وإنما في الكيفية التي حاول من خلالها تحليل وتفسير ظاهرة اللامساواة أمام المدرسة من جهة، وفي التنبيه على دور العامل السوسيوثقافية في المسار الدراسي للمتعلمين. وكان زاده المفاهيمي كمفهوم "الحقل" (*Champ*)، والرأسمال، والأبتيوس. مفاهيم أبحر بها "بورديو" في تحليل الواقع، وكرد فعل ضد اتجاهات نظرت سوسيولوجية الفهم كالاتجاه البنيوي الوظيفي التي حددت وظيفة النظام التربوي في التنشئة الاجتماعية للفرد وإعداده المهني لتسهيل إدماجه في المجتمع (دوركايم)، أما الاتجاه الماركسي يرى أنّ التعليم يعيد إنتاج السيطرة، أي إعادة إنتاج العلاقات

---

[1] - بورديو بيار: العنف الرمزي (بحث في أصول علم الاجتماع التربوي)، مصدر سابق، ص 7.

الاقتصادية والاجتماعية السائدة في المجتمع، من خلال إعادة إنتاج المهارات اللازمة لكفاءة العمل، ثم نقل الإيديولوجية المسيطرة وإطفاء الشرعي عليها.

"بورديو" تبنى الاتجاه البنيوي التكويني، معتبرا النظام التربوي بنية تتشكل من فاعلين: (أساتذة، بيداغوجيين، متمدرسون...) ينخرطون في تفاعل يعبر عن علاقات القوة في تشكيلة اجتماعية معينة، يساهم من خلال مفعوله الخاص في الحفاظ على الطبقات السائدة على وضعية سيطرتها.هذا الفعل لا يتحقق إلا إذا تمكن من إخفاء علاقات القوة التي تضمنها وتحتويها سمة تحكمية تظل متخفية، وأنّ الفعل البيداغوجي يجب أن يقدم ثوب الشرعية. يقول:"... أي نشاط يقوم على العنف الرمزي يتوصل إلى فرض نفسه، أي إلى فرض الجهل بحقيقته الموضوعية بوصفه عنفا"[1].

"بورديو" يرفض الاتجاهين السابقين كنظرة للمجتمع، كوحدة متكاملة ومنسجمة أو كتل منقسمة حسب ملكية وسائل وقوى الإنتاج بين المالكين وغير المالكين. ويعتبره فضاءا متشكلا من حقول (سياسة، علمية، أدبية، جامعية، قانونية، دينية، تربوية....)، يشغلها "مفوضون" (*Agent*) مهيمنون، وآخرون مهيمن عليهم بواسطة الرأسمال اللامادي فحسب بل الرأسمال الرمزي والاجتماعي والثقافي. فالحقل: عويلم صغير من العالم المجتمع يشتغل بطريقة مستقلة نسبيا، له قوانينه وقواعد لعبه الخاصة، فيه صراعين، صراع داخلي بين عملائه في تنافسهم على الشرعية وعلى امتلاك الحق في تمثيل الحقل والتعبير عنه، واحتكار المنافع التي يدرها. صراع وتنافس بين قدماء الحقل (الآباء المؤسسون) والوافدون الجدد (المحدثون)، وأما الصراع الثاني فهو صراع بين الحقل وباقي الحقول الأخرى، داخل الفضاء الاجتماعي، فالحقل بنية لها تاريخ.

أما "أبتوس" (*Habitus*) كلمة يونانية جاءت من الفعل اللاتيني (*Habeve*)؛ ويعني "فعل المكلية"، استعملها "أرسطو" وأعطاها معنى (طريقة الوجود الثابتة) والتي يصعب تعديلها أو تحويلها، أما "طوما الإكويني" أعطاه معنى (العادة). أما في الحقل السوسيولوجي فقد استعمله "دروكايم" (1858-1917) بمعنى (الطبع)، واستخدمه "مارسيل موس" (1872-1950) في مؤلفه (الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا) في حديثه عن تقنيات الجسد؛ بمعنى (العادة)، وعادة

---

[1] - بورديو بيار: العنف الرمزي (بحث في أصول علم الاجتماع التربوي)، مصدر سابق، ص 35.

الاكتساب كمبادئ مولدة ومنظمة لممارسات وتمثلات مجتمع قد حـــل واســـتقر في الجـــسم عن طريق سيرورة التربية والتنشئة الاجتماعية، والتعليم والترويض، بكل قيمة وأخلاقياته، بكل محددات السلوك والتفكير والاختيار. إنه تاريخ يسكن الأشـــخاص في صـــورة نظـــام، قـــار للمؤهلات والمواقف، نسق اكتسب اجتماعيا وتجدر عميقا في الذات بأبعاده الثلاثـــة نفـــسي وجداني وإختبار .

أما النسق عنده فهو الاستعدادات الدائمة والقابلة للتحويل أو النقل بنى مبنية مـــستعدة للاشتغال، بصفتها بانية أي (الميولات، الأذواق)، بعد عقلي منطقي (الأفكار، مبادئ الفهـــم والتفسير)، وبعد أخلاقي عملي (الأفعال، القيم). وهذا ما عبّر عنه بقوله:"... فمن تـــشكيلة اجتماعية محددة تدخل المرجعيات التي تطمح موضوعيا إلى الممارسة الشرعية للسلطة، الفـــرض الرمزي والتي تسعى إلى احتكار الشرعية في علاقة تنافس، أي تنعقد فيما بينها علاقات قـــوة وروابط رمزية تعبر من خلال نيتها ووفق منطلقها الخاص عن ميـــزان القـــوى القـــائم بـــين الجماعات أو الطبقات"[1].

أما الرأسمال الذي تتنافس في الحقول الاجتماعية مجموعة من الرساميل، والكل يـــراهن على تحصيلها ومراكمتها قصد استثمارها ليقع الاعتراف بها اجتماعيا، تصبح رأسمال رمـــزي يخول لصاحبه موقعا ضمن لعبة التمايز ونزع الاعتراف.

1. الرأسمال الاجتماعي (*Le Capital sociale*): الانتمـــاء إلى مجموعـــة معينـــة أو مجموعـــة "مفوضين" (*Agents*) يتوحدون بروابط دائمة ومنفعية.
2. الرأسمال الثقافي (*Le Capital Culturelle*): مجموعة المعارف والقدرات والمهارات النظريـــة والعملية في إطار ثقافة معينة، ويتألف من الشواهد المدرسية والألقاب الثقافية، والتي تخـــول مالكها مراكز ووضعيات تتحدد بحجمها ونوعها.
3. الثقافة: نسق من الرموز والقيم والدلالات وأنماط السلوك.
4. الرأسمال الرمزي (*Le capital Symbolique*): رأسمال اقتصادي أو ثقافي عندما يصبح ذائع الصيت. فالمؤسسة التعليمية تقوم بتطبيع سلوكات الأفراد عبر سلطة الفعل البيداغوجي وفق الميكايزمات التالية:

[1] - بورديو بيار: العنف الرمزي (بحث في أصول علم الاجتماع التربوي)، مصدر سابق، ص 26.

- **قناة**: أي مؤسسة تعمل على ترسيخ هذه الثقافة في وعي الفرد، وتشكل الأسرة والمدرسة أهم هذه المؤسسات.
- **مرسل**: أي فاعل مؤهل يملك آليات تفكيك الرموز والتلقين.
- **متلقي**: أي مستقبل يعمل على استدخال هذه الثقافة وترجمتها على مستوى السلوك والمؤسسات، وبالتالي إعادة إنتاجها من جديد.

تكون فيها علاقة تواصل بين المرسل والمرسل إليه؛ يكون فيها المرسل متكلم يملك سلطة الكلام انطلاقا من مؤسسة تخول له مشروعية الكلام، أي يتكلم بلسان الثقافة المشروعة والتي يضعها بيداغوجيون (إنتاج تطبع تربوي) من خلال استبطان المبادئ التي ترسي تعسفا تربوي قادرا على الاستمرار بعد أن يتوقف النشاط التربوي، مغلفة بهالة التعالي والانغلاق التي يوفرها له (الأستاذ) فضاء المدرسة، أو الأسرة، مستعملا في ذلك الرسالة التي تعتبر مجموعة من دلالات ورموز (نسق رمزي) يتجسد في الأداءات التربوية التي تضعها المؤسسة (كتب، تفسيرات، كتاب المعلم، برامج تعليمات تربوية..) عناصر مساعدة على ترسيخ وضبط. في المقابل هناك المرسل إليه متلقي سيدخل هذه المعطيات، وما دام الأفراد يختلفون من حيث انتماءاتهم الاجتماعية فبالضرورة سوف تختلف آبيتوساتهم في استساغة هذه الرموز وفك آلياتها، والتي يمثل المرسل مالكا لها وضامنا لفهمها بحكم رأسماله المعرفي.

ينتج عن هذه الوضعية التواصلية قائمة على سلطة، رمزية غير مرئية تمر عبر وسائل ناعمة ولينة، يتقبلها المتلقي برضى وإقناع مرهون بعملية انتقاء ما يتناسب ومصالحها من الدلالات التي تراهن على نشرها في السوق الرمزية. وبالتالي كل من يتوافق مع هذه الدلالات يستقر وكل من يعجز أو لا يتوافق يجازى بالرسوب، فلا وجود إلى أي نشاط تربوي يمارس دون سلطة تربوية، قوة تعبر بصورة مباشرة أو غير مباشرة عن مصالحها المادية أو الرمزية.

يقول:"... يؤدي النشاط التربوي إلى الغفلة عن حقيقة التعسف الثقافي الموضوعية، وذلك لأنه انطلاقا من الاعتراف به كمرجعية شرعية فارضة للرموز يميل إلى إنتاج الاعتراف

بالتعسف الثقافي الذي يعمل على ترسيخه بوصفه ثقافة شرعية... ما تعرفه بحاجة إلى تعلمه وما لا تعرفه لن تستطيع أن تتعلمه، لأنك لا تعرف ماذا عليك أن تتعلم"[1].

ولكن أكثر سوسيولوجيا من خلال الدراسة الميدانية التي قام بها "بورديـو" في مجتمع (قابيل) بالجزائر، قدّم أهم أفكاره عن التبادل الرمزي بأنواعه المختلفة. درس هذا المجتمع من جانبه البيوغرافي والاقتصادي والرمزي، وتبين له أنّ "مجتمع قابيل يعتمد على نظام التعاون ليس رأسمالي قلة الوسائل التقنية استلزم تظافر الجهود"[2].

أما البناء الاجتماعي فيتكون من جماعة مغلقة يعتمد على الإخلاص والاسم والشرف والخلية الأساسية فيه هي العائلة (أكام)، مايعرف بالبيت الكبير تتكاثف من أجل تكوين "تكرابيت" (*Thakharaubin*) التي لها رئيس اسمه (يتمسرات) يترأس الجماعة الكبيرة (أوحروم)، (تدرات) يقدم القرارات، يمثل سلطة فرض التعسف الثقافي. تعتبر العائلة الخلية الأساسية للمجتمع ومركز تلاحم الأوامر المختلفة (الاقتصادية، الحقوق، عادات، ذهنيات والخرافات الدينية). "أنموذج يمثل كل بناء المجتمع لا تنحصر في الزوج وأحفاده بل تمثل كل السلالة البشرية تحت أسرة الرئيس الذي تتجمع حوله العائلة. يمثل فيها الرئيس مجموعة من الأجيال في جمعية أو شخصية الأب (الرئيس- الأب الروحي- الحكم)"[3].

أوامره في أغلب الأحيان غير قابلة للنقاش، وله إجراءين عقابيين يعتبر سلاح خطير في يده العزل من المجتمع (عقاب إلهي) على الفرد العاصي، الجاحد، المبذر ، ثم الدعوة الإلهية (مستجاب الدعوة). تدخلاته تكون يومية خاصة في الأحداث التي تتعلق بتنظيم العائلة (شراء، توزيع الأعمال، تسيير ميزانية العائلة...)، كما يحدد تواريخ الاحتفالات العائلية (الزواج) واستدعاء للمجلس الذي يتكون من (أبناءه، الإخوة، الإمام) لحل المشاكل الزوجية، وفي حالة وفاته يتولى الابن الأكبر زمام الأمور. ومن خلال دراسته لهذا المجتمع رأى أنّ تبادل الهدايا لا يخضع لمنطق التبادل المادي الآلي الصارم، والمميز لآليات السوق والدوافع الاقتصادية، بل يخضع لمنطق اجتماعي ثقافي رمزي تلعب فيه عناصر متعددة أدوار هامة؛ منها طبيعة العلاقة بين

---

[1] - بورديو بيار: العنف الرمزي (بحث في أصول علم الاجتماع التربوي)، مصدر سابق، ص 32.

[2] - Pierre Bourdieu: que sais sociologie de l'Algérie, presses universitaire de France, 1958, .3ème édition, P:11

[3]- Pierre Bourdieu: op-cit, P:12.

الأشخاص "رأسمال اجتماعي" (أقارب، أزواج، أصدقاء، زملاء)، والمناسبات التي تقـــدم فيـــه الهدايا (زواج، ميلاد طفل، نجاح...)، فالتبادل في المجتمعات الحديثة يتم عبر قنوات اقتـــصادية مثل السوق، أما التبادل في المجتمعات التقليدية يتم عبر قنوات رمزية؛ وهي أربعة (04) أنواع: (الهدية، ، رد العدوان أو الإساءة، الزوجات، الأرض) أو ما يعرف بـــ"الرأسمـــال الرمـــزي". وطبقا لمفهومه فإنّ مانح الهدية يكون في موقف من يملك القوة الرمزية، بمعنى أنه مثل الـــدائن، بينما من يتقبل الهدية فيكون في موقف المدين وعليه أن يردها في مناسبة اجتماعيـــة، فالمـــانح يضيف لنفسه شرف اجتماعي وجاه أو رأسمال رمزي يتكاثر ويزداد، بينما الرأسمال الرمـــزي لدى المدين ومن أخذ الهدية يتناقص ونفس المنطق على عملية التبادل الأخرى.

**و - الرمز نفسيا:**

الرمز في التحليل النفسي؛ "إنما هو ذلك الأسلوب من التحوير المجازي وغـــير المباشـــر لفكرة أو صراع أو رغبة لا شعورية، فكل تكوين بديل هو رمزي"[1].

أما "جاك لاكان" رأى أن الرمزي:" مصطلح قديم، وميز بين ثلاث مجالات: الرمزي، الخيالي (*Imaginaire*)، الواقعي. الرمزي: تلك الظواهر التي تناولها التحليل النفسي باعتبارهـــا بناءا لغويا (فاللاشعور إنما هو لسان حال اللهو)، نظام رمزي يجب نفض شفرته وما الإنـــسان آنذاك للإنتاج الرمزي"[2].

الرمز؛ " الموضوع أو التعبير أو النشاط الإستجابي الذي يحل محل غيره، ويحج بديلا ممثلا له، تمثيل مقنع لأمر جنسي لا شعوري، وله دلالة ثانية، وغير مرتبط بالنشاط الجنسي ارتباطـــا شعوريا"[3].

- الرمز عند كارل يونغ: الرمز هو " مصطلح أو اسم بل وحتى صورة ربما كانـــت مألوفـــة في حياتنا اليومية، وهو ما قد ينطوي على الشيء خفي وغامض ومجهول بالنسبة لنا"[4].

---

[1] - طه فرح عبد القادر: معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط/1، د/ت، ص 216.

[2] - طه فرح عبد القادر: المغجم نفسه، ص 216.

[3] - وهبة مراد: المعجم الفهمي -معجم لمصطلحات فهيم-، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، عبده غريـــب، القـــاهرة، د/ط، 1998، ص 351.

[4] - طه فرح عبد القادر: معجم علم النفس والتحليل النفسي، معجم سابق، ص 215.

نستعمل الرموز لتمثيل مفاهيم لا نستطيع تحديدها ولا فهمها تماما في مجال الأشياء التي تتجاوز ملكة الفهم، وحسب "كارل يونغ "؛ هذا هو بالذات الذي يجعل كل الديانات تستعمل خطابا رمزيا. فالإنسان عنده:"... يستطيع أن ينتج رموزا عضوية؛ تلك التي تشتدي في الأحلام على سبيل المثال، والحلم حالة بذاته واتصالا فرديا محددا إذ لا يوجد حلمان يستخدمان رموزا لا شعورية بنفس الطريقة"[1].

فالإنسان يستعمل رموزا بطريقة لا واعية وعضوية، ومعنى ذلك أنّ الرمز لا يخلص الشيء الذي يرمز إليه وإنما هو فقط أفضل صياغة له، أو هو إمكانية من الإمكانيات التي تعبر عن الشيء. فالرمز عند "يونغ" وكما أو رده "حافظ الأسود" في كتابه (الأنتروبولوجيا الرمزية) يعني:" كلمة أو صورة تتضمن شيء أكثر من معناها الظاهر أو الرافع"[2].

.بمعنى أنّ الحياة النفسية تتم بأبعاد لا شعورية واسعة لا يمكن تفسيرها أو فهمها بشكل كامل. ولأنه توجد أشياء لا حصر لها تستعصي على الفهم البشري، فإنّ الإنسان دائما يستخدم عبارات ومصطلحات رمزية من أجل تصوير وترتيب ما لا يمكن فهمه. استخدام واعي للرموز هو جانب واحد من حقيقة سكولوجية أو نفسية ذات أهمية عظيمة من عالمها اللاواعي، فالإنسان يصنع الرموز وينتجها بدورة لا شعورية وبصورة تلقائية في شكل أحلام وأساطير، وحسب ما أورده "ميشال مسلان" في كتابه (علم الأديان):" أنّ يونغ ميز في هذا الوعي بين ضربين: يقول" لاوعي فردي جاء لذكريات منسية وأفكار مكبوثة بعناء متعلقة بالذات، ولاوعي جماعي مسكون بذكريات متوارثة، وتصورات ترسخت عبر العصور في الأساطير، وليس ذلك اللاوعي الجماعي نتاج تجارب فردية؛ فهو فطري فينا بنفس درجة المخ المميز الذي نأتي به لهذا العالم"[3].

إنّ لاوعي "يونغ" يتجلي عبر الرموز، سواء كان لاوعي فردي الذي تتشكل حوله الأحلام، الذي يكون فيه تحليل الأحلام أو فردوي لأنه يرفع الستار عن المكنون، عن ظواهر داخلية نفسية بقيت سخية ومجهولة الهوية. أما التجلي اللاواعي الجماعي الذي يمثل الدين

[1] - طه فرح عبد القادر: معجم علم النفس والتحليل النفسي، مرجع سابق، ص 215.

[2] - حافظ الأسود: الأنثروبولوجيا الرمزية، مرجع سابق، ص،ص:205-206.

[3] - ميشال مسلان: علم الأديان مساهمة في التأسيس، ترجمة: عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009 ط/1، ص 159.

جوهره. وسوف يحلل "يونغ" الدلالة النفسية لمعتقد مولود في كنف ورحم الدين (المسيحي) معتقد الإله المسشخص في ثلاث (أب، ابن، وروح القدس)، وحسب ما أورده "مشيال مسلان" في كتابه (علم الأديان) أنه أعطاه مدلولا تعلميا لحياة نفسية، يقول:" إذ نجده يؤكد أنّ ليس في الإمكان فهم ذلك الأمر إلا باعتباره عرضا داخل الكائن لثلاث مراحل عبرها يتحتم على الفرد المرور..."[1].

الأب يعبر ويتماثل مع الحالة الأولى؛ حالة اللاتمايز، يكون فيها الفرد في وسطه الاجتماعي أو مع أسرته تكون فيها سلطة الأب الرمزية، يلي ذلك مرحلة التحرر؛ يرفض فيها السلطة الأبوية ويتحرر من العطف الأموي، يحاول أن يُكوِن شخصيته من أجل مواجهة العالم الخارجي - محققا أقنوم الابن-، وفي المرحلة الثالثة من حياته عليه أن يتجاوز ذلك الموقف، موقف المعارضة وإثبات الذات الذاتي، وعليه أن يستسلم وأن يكون أكثر واقعيا، الخضوع طواعية إلى حقيقة تتجاوزه فيها الروح التي هي عبارة عن رابطة بين الأب والابن.

لقد أكّد "يونغ" أنّ حقيقة معتقد التثليث لا تزيد عن كونها حقيقة نفسية للفردنة الشخصية، يحول فيها الموضوع إلى مستوى ميتافيزيقي لواقعة نفسية ذاتية، وأن الله صورة مثالية يشكلها ويرسمها الإنسان في مخيلته النفسية وعارضا إياه في سياق ميتافيزيقي. وكما يقول "مسلان ميشال" في كتابه (علم الأديان):" فقد اكتشف البنية الرمزية التي يمكن أن تتأسس عليها التجربة الدينية، ذات طابع تقني وليست فقط طقوسية أو صوفية بواسطة الأحلام والسياقات اللاشعورية الأخرى كالرؤى، ففي أقصى أعماق اللاوعي تتشكل سياقات مماثلة للمراحل الواعية لكل حياة روحية"[2].

"يونغ" تناول الرمز من جانب مستوى اللاشعوري الجمعي، من خلال ما يسميه "الرموز الطبيعية"، وذكر أنها:" تتعلق بالحالة اللاشعورية للنفس تنعكس بصورة جلية في التنوع الكبير من الصور النمطية الموغلة في أعماق الماضي، يمكن اقتفاء أثرها في المجتمعات التقليدية والبدائية"[3].

[1] - ميشال مسلان: علم الأديان، مصدر سابق، ص 163.

[2] - ميشال مسلان: المصدر نفسه، ص 166.

[3] - حافظ الأسود: الأنثروبولوجيا الرمزية، مرجع سابق، ص 206.

بمعنى موروث ومخزون للذكريات الشخصية، موروثة من أجيال عديدة من السلف. هذا الموروث تاريخ البنية العقلية البشرية بكل ما يمثله من مواريث، من أساطير بدائية، والمكونـات الدينية والخرافية التي تتكون من وحدات يسميها "يونغ" بـ"الأنماط الأولى" ( Arche Types)، أو كما عبّر عنها بالصورة الكونية التي كوَنها المخيال السيكولوجي لكل إنسان. مخيال تَكوَن منذ تكون الشعور الإنساني وعلاقته بالكون، أعطاها تفسيرا – إحيائيا وطوطميا- عـن طريق الترميز والأسطورة. وهذا ما يسميه "يونغ" بـ"الصورة النمطية" تبقى باقيـة في القـاع السيكولوجي للإنسان، فيظل مرتبطا بأرضه، وجنسه، وأسلافه. موروث من الأسـاطير الأولين تبقى راسخة في الذهنية النفسية بقوة رموزها، وإعادة إنتاج هذه الصور البدائية بصيغة المشابهة والمطابقة.

لقد ركّز "يونغ" على النوع الثاني من الرموز وهو الرمز الثقافي، لأنه جمعـي يـساعد في الحفاظ على التوازن والبناء الاجتماعي، ويحدد أهمها. يقول "حافظ الأسود" وكما خمن لـه يونغ:"... الرمز التي تعكس التصورات الدينية، تتسم بفاعلية كبيرة علـى إثـارة انفعـالات وعواطف الأفراد، ويمكن أن تتحول إلى شكل من التعصب أو التحامل.

الرموز الثقافية (الدينية) من المكونات الأساسية في بناء المجتمع، وإقصائها يلحق الضرر والخسارة بالمجمع البشري. هي تصورات جمعية نابعة من إبداعات وأحلام أولية قديمة"[1].

فالرمز عنده يؤمِن التوسط بين الوعي واللاوعي، بين الخيالي والواقعي.

يقول "مشيال مسلان":"... الرمز يؤمن التوسط بين الوعي واللاوعي ويؤسس علاقـة بين ما هو جلي وما هو خفي، فهو يربط الفكر بالإحسان ضامنا بذلك عملية الاتزان في الحياة النفسية، فهو عامل صحة عقلية أهميته جلية للإنسان كما الأمر بالنسبة للحلم الـذي يلازمـه دائما"[2].

[1] - ميشال مسلان: علم الأديان، مصدر سابق، ص 260.

[2] - حافظ الأسود: الأنثروبولوجيا الرمزية، مرجع سابق، ص 206.

**ز- الرمز صوفيا:**

- الرمز: معنى باطني مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله[1].
- الرمز: معنى باطني تحت الكلام الظاهر لا يدركه إلا أهل الطريق.

وقال بعضهم:" من أراد أن يقف على رموز مشايخنا فلينظر في مكاتباتهم ومراسلاتهم، فإنّ رموزهم فيها لا في مصنفاتهم، فالرموز في المكاتبات والمراسلات إشارية،وفي المصنفات قد تكون الرموز رموزا 'لرموز أخرى تحتاج إلى ما يشبه فك الشفرة ولكل صوفي شفرته الخاصة احتمالا"[2].

- الرمز: في المتن الصوفي تجربة أنطولوجية، فالرمز لا يملكه حتى القائل ذاته، أو كما يقول: "ابن عربي":" هو الكلام الذي يعطي ظاهره ما لم يقصده قائله.."[3]. وقال:"... إني رمزت أمورا ليس يعرفها إلا الذي قيل فيه أنه فيه وليس يعلم ما أبديه من عجب إلا الوجود الذي حار الورى فيه"[4].

إنّ ما يبديه الصوفي يرتبط دائما في حركة جدلية مع ما يخفيه (باطن/ظاهر )، والفضاء الرمزي الذي ينتقل فيه الصوفي عبر مستويات متعددة يفترض أن الذات الصوفية تعيش حضرة الخيال. لذلك كانت المخيلة في مجاله في هذا الوجود من خلاله يتم نزوعه نحو العالم.

خيالا وجوديا، نزوع نحو الذات الإلهية وتجلياتها إلى خيال (***Images***) يتحول من خلاله من كونه أشياء إلى كونه صور، ومن خلاله يتلقى رموزها وصورها أو ما يمكن التعبير عنه، بالكشف خيالي لرمزية العالم المقدس.

ولعل "ابن عربي" كان أكثر الصوفية إدراكا لهذه المسألة، من خلال قوله:"... فما تراه إلا بعين الخيال لا بعين الحس وهو البصر نفسه ... فلو لم تراه بعين الخيال لكان ما رأيت من العدد كذبا.."[5].

---

[1] - العجم رفيق: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، 1999، ط/1، ص 411.

[2] - الحفني عبد المنعم: الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000، ط/3، ص 770.

[3] - حمادي حميد: من محاضرة فلسفة الجمال، السنة الرابعة فلسفة، ص 3.

[4] - حمادي حميد: المرجع نفسه، ص 4.

[5] - المرجع نفسه، ص 4.

أما "جون بول سارتر"؛ فالصورة في اعتقاده دائما خارج الوعي، فصورة الشيء لا يمكن أن تكون الشيء ذاته، هو طابع فينو منولوجي للمخيلة يجعل من الصورة. إذ يقول:"... إشارة للعلاقة بين الوعي والموضوع، أو طريقة يقدم بها الوعي نفسه موضوعا"[1].

فتجربة السكر الروحي هو سكر في حضرة الخيال، أو كما عبر عنه فيليب ماريو: "جهد لترجمة العالم"[2].

ومدد هذا الجهد والباعث عليه هو الكثافة الرمزية نفسها التي تظهر بها الصور، لأنها تتصف بالاختلاف والتضاد والتمايز. لذلك تكون الذات الصوفية دائما وفي كل الأحوال الكشف الخيالي أمام فعل تأويل.

- الرمزية الحيوانية برؤية صوفية: جل الثقافات الإنسانية من بدائيتها ليس بمفهومها الثقافي، وإنما بمفهومها المادي إلى حضارات القيم المادية وثقافتها الأسطورية (صناعة الأساطير)، وظفت الحيوان كأداة للتعبير والترميز من خلال كل ما يغوص في أعماقها، "فالحكايات الشعبية والخرافية، والأساطير وآدابها ورسومها وتماثيلها، حتى شعاراتها التظاهرية كقوة تمثيل وهندسة الحاكم (الحمار) الذي يقود القردة"[3].

وُظف في القرآن الكريم وفي الكتب المقدسة والكرامات الصوفية، مقاصد يتحكم فيها الخطاب ومقاصد المتكلم والمخاطب حسب مقتضيات السياق، فقد يمدح الحيوان وقد يذم؛ أحيانا أضحية قدسية وقربان إلى الله، وأحيانا أخرى وليمة؛ وليمة بورجوازية ورمز رأسمال (الضيافة والكرم) في المجتمع الصحراوي والقبلي، وأحيانا أخرى يحمل رمز المواجهة (الأسد، الحمار)، وأحيانا أخرى رمزا لاختلال توازن القوى والذي يحتاج توازننا. وربما في هذا الصدد قال الجاحظ في الحمار:" وللناس في مدحه وذمه أقوال متساوية بحسب الأغراض"[4].

---

[1] - حمادي حميد: من محاضرة فلسفة الجمال، السنة الرابعة فلسفة، مرجع سابق، ص 3.

[2] - حمادي حميد: المرجع نفسه، ص 6.

[3] - السبتي عبد الأحد: التاريخ واللسانيات- النص ومستويات التأويل، أعمال المائدة المستديرة، مراكش، المغرب، (25-26)، 1990، د/ط، ص 77.

[4] - السبتي عبد الأحد: المرجع نفسه، ص 77.

أما في كرامات الأولياء؛ يقول "السبتي عبد الأحد":"... استعملت الحيوانات رمــوزا إلى فئات اجتماعية، فالحيوانات في الكرامات استعارة على سبيل التمثيل"[1]، رمزية تحــاول أن تتجاوز الأزمة، تتجاوز الثقافة الرسمية.

**ح- الرمز عند محمد عابد الجابري:**

لقد ركز "الجابري" على العقيدة الإسلامية لا على أصولها العامة، وإنما علــى الــدعوة المحمدية وتكوينها للوعي السياسي، أو المجال السياسي طارحا سؤاله الجوهري عن كيفية تشكل المخيال الاجتماعي والسياسي للجماعة الإسلامية الأولى؟ وكيف نسخت ورسخت الــصورة، وكيف كان الوعي بها؟

وفي المقابل؛ كان رد فعل الخصوم أولا كأصحاب سيادة في القرار وكمعارضــة لهــذه الإيديولوجية التي تصدم مصالحهم؟ وقائع وأحداث تعيد رمزيتها في العصور الوسطى مع الدين المسيحي، وما نجم عنه من محاكم التفتيش وصكوك الغفران. لقد حاول "الجابري" من خــلال تركيزه على العقيدة أولا والدعوة المحمدية الحاملة للرسالة الربانية أن يستشف؛ هل كانت هذه الدعوة تحمل رمزا سياسيا خفيا لم يتجلى إلا بعد احتدام الصراع، أم أنه كان معلن عنه منــذ الوهلة الأولى (إنشاء الدولة العربية الإسلامية، وفتح أراضي الفرس والروم)، وبكل إيديولوجية أسلمة العالم.

يحتمل أنّ الخصم (قريش) قرأها قراءة زحزحة سياسية وجعل من الرسول صلى الله عليه وسلم غازي، إمبراطور وسيل جارف ضد كل من لا يقف مع مواقفه السياسية. هــي قــراءة خاطئة ومن ثم رسم زعماء قريش إستراتيجية بناءا على هذه القناعات، وفي المقابــل لابــد أن يكون الرد بالمثل.

وفي نظر "الجابري" هذا ما حدث فعلا حين يقول:"... إبراز (السياسي) فيمــا هــو ديني"[2].

[1] - السبتي عبد الأحد: التاريخ واللسانيات- النص ومستويات التأويل، مرجع سابق، ص 81.

[2] - الجابري محمد عابد: نقد العقل السياسي العربي- محدداته وتجلياته-، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991، ط2/، ص 60.

قسّم "الجابري" الخطاب الديني (القرآن الكريم) إلى قسمين: خطاب متعلق بمكة ﴿**يا أيها الناس**﴾، وخطاب المدينة ﴿**يا أيها الذين آمنوا**﴾، هذه الأخيرة حيث تُكون الوعي الديني أو ما يسميه "الجابري" (الجماعة الروحية)، تربط بينهم رابطة الإيمان بالله وبرسوله، وبما يوحى إليه.

يخلص "الجابري" إلى أنّ احتدام الصراع في المرحلة المكية كان على النحو التالي: العقيدة في طرف والقبيلة والغنيمة في طرف آخر، صراع سياسي بين العقيدة وبين التكتل القبلي والغنيمة التي تمثل الجانب الاقتصادي.

ويطرح سؤاله عن: كيفية تشكل الوعي للجماعة الإسلامية الأولى، وكيف لعب الرمز الديني (العقيدة) تشييد مخيالهم الاجتماعي والسياسي؟

"الجابري" استشف ذلك من خلال تحليله للخطاب القرآني، فكان الخطاب الأول:

1. تبشرة بالرسالة وحمل أوزارها.
2. وحدانية الله.
3. بعد هذه الحياة (الدنيا) هناك حياة أخرى يجاز الناس فيها على أعمالهم (الجنة والنار)، وكما يقول الجابري:"... فكان ذلك هو مركز الاهتمام الذي شدّ القرآن إليه في هذه المرحلة، وفي المسلمين الأوائل ومخيالهم وإستشرافاتهم"[1].

تصوير شخصي ليوم القيامة والتذكير بمصير الأقوام الماضية، وربما هذا ما عبّر عنه "الجابري" بقوله:".. موضوعات يرتبط فيها الديني بالدنيوي ارتباطا عضويا"[2].

وحين قال:".. فإنّ المخيال الديني الاجتماعي، السياسي الذي يتشكل من خلال هذه المشاهد، لابد أن يزامن هو الآخر بين ما جرى في الماضي وما سيجري في المستقبل"[3].

إذن؛ تَكوُّن المخيال والوعي الاجتماعي والسياسي من خلال معرفة المصير بعد الممات الذي يعتبر سؤال أنطولوجي، وفي نفس الوقت رفض للوضع القائم والدعوة إلى التغيير.

[1] - الجابري محمد عابد: نقد العقل السياسي العربي - محدداته وتجلياته-، مصدر سابق، ص 65.

[2] - الجابري محمد عابد: المصدر نفسه، ص 66.

[3] – المصدر نفسه، ص 67.

أما في المرحلة الثانية؛ هناك خطاب نبذ الشرك وعبادة الأصنام والرد على قريش أو كما عبر عنه "الجابري" بـ(بخطاب القطيعة)، إذ يقول:"... والدلالة السياسية لذلك هو أنّ الدعوة المحمدية كانت تتجه إلى الأبناء، خاصة إلى الشباب لأنهم رجال المستقبل.."[1].

نخلص إلى ما تحدث عنه "الجابري"؛ نشأة المجال السياسي عند العرب كمجال مرتبط بالعقيدة التي تعتبر قوة دفع وقوة تغيير. أما مرحلة المجال السياسي كمجال مستقل عن مجال العقيدة، فلم يتأسس إلا مع المرحلة الأموية.

ظهرت العقيدة الوعي انطلاقا من الخطاب القرآني من أجل تغيير واقع اجتماعي تميز باللامساواة، قصد إعطاء تصورا كليا للعالم والمجتمع (العدالة والمساواة)، أما المجال السياسي الذي ظهر مع الدعوة المحمدية ليس هدفها ترسيخ سلطتها السياسية كبقاء وديمومة، بل ترسيخ نفسها في المجتمع كقوة التغيير الجذري له ولو أدى ذلك إلى التضحية بالسلطة السياسية ذاتها، وهذا ما جسده النبي صلى الله عليه وسلم في قوله:**" يا عم والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر أو أهلك دونه ما تركته".**

قوة العقيدة تفرض وجودها على قوة السلطة والتسلط، فعقيدة الوعي صادقة ومستعدة للتضحية من أجل ترسيخ ذاتها في وجدان الناس، وهي لا تقبل التنازل. في المقابل هناك مجال الدين، دين الأجداد، دين التفاضل والتفاوت والسيطرة، يحمل الوعي القريشي قبل الدعوة المحمدية، دين كقوة صد لعقيدة الوعي، ضد كل نفوذ شمولي يهدف إلى إخضاع الكل الاجتماعي كبناء متماسك، ويؤكد على الكثرة والاختلاف (الاختلاف رحمة).

رفض تحول دين الغائب إلى دين الحاضر، رفض يترجم التغيير في وسيلة التعامل من الدعوة والتحكيم، وخطابات الوعض والإرشاد إلى منطق القوة والحرب. فعقيدة الوعي تعلم أنّ أي تدبير يتخذ يصبح مخيالا مستقبليا لدى الشعوب أو أنموذج. لهذا غيرت من منطق الحرب والقوة كما غيرت من مضمون الدين، فغيرت من مضمون الحرب وجعلت منه أداة لتحقيق التوحيد والخضوع لرمز التوحيد (الله)، في نفس الوقت المجال السياسي والاجتماعي حاضر من خلال منطق الميثاق أو دستور المدينة والهدنة مع اليهود.
عقيدة الوعي حولت السياسة في خدمة العقيدة (الكل الاجتماعي).

---

[1] - الجابري محمد عابد: نقد العقل السياسي العربي - محدداته وتجلياته-، مصدر سابق، ص 71.

## المبحث الثاني: الرمز والتغير الاقتصادي والاجتماعي والنفسي

### أ- المدرسة الاقتصادية (كارل ماركس):

في الأربعينيات من القرن التاسع عشر (19) جرى في تطور الفكر الفلسفي انعطاف ثوري عظيم، فقد نشأت الفلسفة الماركسية - المادية الديالكتيكية والتاريخية- نشأت بقوة الاحتجاجات التاريخية الملحة، وكرد على المتطلبات التي قدمها التطور الموضوعي للمجتمع وتطور المعارف الإنسانية.

وقبل نشوء فلسفة النضال كما يسميها البعض "الماركسية"؛ انتشر نضال حاد بين المادية والمثالية في ألمانيا، كان يمثل الفلسفة المثالية هنا فلاسفة مثل "كانت" (1742-1804) و"هيجل" (1770-1831) وغيرهما، أما الفلسفة المادية كان يمثلها "فيرباخ" (1804-1872) الذي كان جوهر فلسفة "ماركس"، من خلال فكرة استلاب الإنسان، وكما يقول "محمد عويضة" عن هذه الفكرة:" الدين ليس الله هو الذي خلق الإنسان، وإنما الإنسان هو الذي خلق الله... قهر الاستلاب والقضاء عليه لا يكون إلا بنقد الفلسفة للدين عن طريق استئصال العناصر الأسطورية التي تكمن في الأديان، وعن طريق تحقيق الإنسان.."[1].

فكرة ضحد "ماركس" طرق خلاصها، وحافظ على جوهرها من خلال تجاوزه، "فويرباخ" وذهب إلى أبعد منه فقال:" إن الاستلاب الديني ما هو إلا تعبير عن استلاب عيني واقعي، وهو الذي يقوم في ميدان الحياة الاقتصادية للإنسان"[2].

في المقابل؛ كان "هيجل" مثاليا موضوعيا، ونقطة الانطلاق كانت من فلسفة "كانط" من خلال الاعتراف بما سماه "الفكرة المطلقة" التي وُجدت قبل الطبيعة ومستقلة عنها:" تأليه للوعي الإنساني الذي أسماه عن المادة والطبيعة، وجعل لهما كقوة مبدعة عليا لكل ما هو موجود"[1].

---

[1] - محمد عويضة، محمد كامل: كارل ماركس - الماركسية والإسلام-، دار الكتب العلمية للعلم، بيروت، 1993، ط/1، ص 3.

[2] - محمد عويضة، محمد كامل: المرجع نفسه، ص 4.

[1] - جماعة من الأساتذة السوفيات: المادية الديالكتيكية، نقله عن الروسية فؤاد مرعي، بدر الدين السباعي، دار الجماهير، دمشق ، ط/3، 1973، ص 43.

على أنقاض هذه الفلسفة المثالية نشأت نقيضتها المادية، و"كانعكاس للتناقضات الصارخة في المجتمع البرجوازي التناقض بين فقر الجماهير الشغيلة، وغنى الطبقات السائدة، نشأة نظم الاشتراكية الطوبادية"[2].

ومثّلها كلا من "هنري سان سيمون"، و"شارل فوريه"، و"روبرت أدين"، فلسفة كانت بمثابة أحد المصادر النظرية للماركسية (كنقد للنظام البرجوازي وتصويرها العميق لتناقضات وعيوب الرأسمالية)، كانت اشتراكية غير علمية لم يعرفوا طرق ووسائل تدمير النظام الرأسمالي وإنشاء المجتمع الاشتراكي. خطاب لم يوجه إلى كافة الشعب والجماهير الشغيلة إنما وُجه إلى الطبقات وإلى رجال السياسية البرجوازية.

إذن؛ كيف سوف يكون خطاب ماركس وإلى من سوف يوجه؟ وما هي آية التدمير التي عول عليها؟

"ماركس سوف يصرح أنّ الفلاسفة اكتفوا بتفسير العالم بصور مختلفة ولكن القضية في تبديله"[3].

فـ"ماركس" لم ينسى الدور الرائد التي لعبته المادية الفرنسية في القرن الثامن عشر (18) من حرب ضد الاستعباد الإقطاعي للإنسان، تغيير فسّر بخطأ الفهم الخاطئ للعالم والطبيعة والإنسان، وغير ذلك، وكان حلّهم يكمن في طرح الآراء الخاطئة جانبا ونفسر العالم تفسيرا صحيحا، ونفهم فهما صحيحا طبيعة الإنسان لكي يمكن تبديل الوضع الاجتماعي، لقد نسوا على حد تعبيره إعادة بناء تلك الظروف الاجتماعية التي تعتبر التربة المغذية للاهوت.

إنهم لم يعرفوا أسباب النظم الاجتماعية، تلك الأفكار الخاطئة التي انتقدها، لكنه كان ديالكيتكيا انطلاقا من أنّ الفكرة المطلقة في تطور وتبدل دائم تخلق الطبيعة والإنسان والمجتمع الإنساني، وأما يسميه بدور (الوجود الخارجي) لهذه الفكرة المطلقة، وهذا ما عبّر عنه "ماركس" من خلال فكرة التناقضات الداخلية، تناسوا الظروف التاريخية الموضوعية للحياة المادية للمجتمع، لتبديل الظروف هو الطريق الوحيد للواقعية والتقدم الاجتماعي.

[2] - جماعة من الأساتذة السوفيات: المرجع نفسه، ص 43.

[3] – المرجع نفسه، ص 57.

لقد أكّد "هيجل" مثلا أنه:" في أساس العبودية عموما يوجد كون الإنسان لا يعي حريته... ووعي الإنسان لاستبعاده وهو خطوة نحو الحرية"[1].

ومن أجل صياغة نظرة ماركسية تعيد قوة الفكرة المطلقة كقوة لمأسسة المجتمع، وصناعة العمران والاقتصاد، بحث "ماركس" أولا في إيديولوجية الأفكار الدينية وحاول أن يترع عنها تلك الهالة السحرية والأسطورية، واعتبرها تعبير عن بؤس حقيقي، وفي نفس الوقت احتجاج ضد بؤس حقيقي. وشبهها "ماركس" بأزهار الإيديولوجية التي تزين أغلال الإنسان المقهور، ومن واجبنا كسر تلك الأغلال، رمي الأزهار الخيالية من أجل قطف أزهار حية.

فالدين عنده تقنية عزائية يحاول تبرير الأمر الواقع، ووسيلة ومحافظة سياسية واجتماعية غير قادرة على إدانة الاستغلال، فـ"ماركس" يرى:" أنّ الدين سوى معرفة زائفة بالواقع والتاريخ وهو في النهاية أفيون الشعوب"[2].

وأن الدين كما يقول:".... لا يعيش في السماء بل على الأرض"[3].

"ماركس" يتخطى نقد الدين في حد ذاته، وإنما ينقد المجتمع والظروف الاجتماعية والسياسية، محاولا تعرية ذلك (الإيتوس) المحرك لظروف اجتماعية ولأفكار دينية في عصر معين.

يقول:"... الدين ليس ثمرة وحي فوق طبيعي، ولا حصيلة خديعة كبيرة دبرها الكهنة لفهم الظاهرة الدينية لا ينبغي الهبوط من السماء إلى الأرض، بل ينبغي فهم السماء انطلاقا من الأرض. بعبارة أخرى لا يمكن تفسير أصول الأديان وتطوراتها وتحولاتها إلا بتفسير الواقع التاريخي الملموس"[4].

واستنادا للحكم التاريخي؛ فالدين هو أساس الدولة وشرط إلزامي لكل تجمع اجتماعي، فكل الأمم التي بلغت مكانة تاريخية كانت حياتها السياسية تتطابق وتفقهها السامي لمشاعرها الدينية، وأنّ انحطاط عظمتها وسلطانها يتزامن مع انحطاط ثقافتها الدينية. يقول:"... ليس

[1] - جماعة من الأساتذة السوفيات: المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 59.

[2] - الدين في المجتمع العربي: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ط/2، ص 16.

[3] - ماركس كارل: فريدريك إنجلس (حول الدين)، دار الطليعة، بيروت، 1974، ط/1، ص 5.

[4] - ماركس كارل: المصدر نفسه، ص 5.

خراب الأديان القديمة هو الذي جرى إلى سقوط دول العالم القديم، بل إنّ سقوط العالم القديم هو الذي جر إلى خراب أديان العالم القديم"[1].

فالتقدم المحروز على المستوى العلمي تزامن بالضرورة باكتشاف الضلالات التي ترتكز عليها مفاهيمها الدينية، وهذا ما يسميه "ماركس" بـ(السمة العقلانية للحرية). فالإنسان هو الذي يصنع الدين وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان، الوعي بالذات والشعور بالذات هو الذي يصنع المجتمع والدولة، وفي المقابل هذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين. فكرة عوّل عليها كثيرا "ماركس" كآلية لضحد الفكرة المطلقة السائدة وكأركيولوجية للبحث عن الوعي الزائف من أجل هدم الأساس، وزوال البناء الفوقي كخطاب يسوغ ويشرع لهذا الأساس.

"ماركس" كان واضحا حين قال:"... إنّ إلغاء الدين من حيث هو سعادة وهمية للشعب، هو ما يتطلبه صنع سعادته الفعلية إن تطلب تخلي الشعب عن الوهم حول وضعه هو طلب التخلي عن وضع بحاجة إلى وهم، فنقد الدين هو بداية نقد وادي الدموع الذي يؤلف الدين هالته العليا"[2].

الدين هنا كقوة فكر وكبناء فوقي يؤسس لأساس مسيطر ومهيمن، وجب إلغائه واستبداله بهندسة أساس جديد، الذي يتطلب بالضرورة بناء فوقي جديد استبدال وهم بوهم جديد (دين الرأسمالية بدين الاشتراكية)، بمعنى آخر أن نجعل المصلحة الفردية ضمن المصلحة الإنسانية.

يقول ماركس:"... وجب عندئذ أن لا نعاقب الجريمة لدى الفرد بل أن نهدم بؤر الجريمة المناوئة للمجتمع. أن نعطي لكل إنسان المجال الضروري للتعبير الجوهري عن حياته، إذا كان الإنسان من صنع الظروف فيجب أن ننشئ الظروف بصورة إنسانية، إذا كان الإنسان اجتماعيا بطبعه فهو لا ينمي طبيعته الحقيقية إلا في المجتمع، وأنّ قوة طبيعته يجب أن تقاس لا بقوة الفرد وحده بل بقوة المجتمع"[3].

---

[1] - ماركس كارل: فريدريك إنجلس (حول الدين)، مصدر سابق، ص 19.

[2] - ماركس كارل: المصدر نفسه، ص 34.

[3] – المصدر نفسه، ص 52.

"ماركس" يرى أنّ الدين ما هو سوى معرفة زائفة بالواقع والتاريخ، وفي النهاية هو أفيون الشعوب، مخدر وقناع تلبسه الشرائح المحرومة التي لا مصلحة تربطها بالنظام القائم، هروب يجعل من الدين عاملا محافظا على الوضع الراهن ويعمل على منع قوى الاحتجاج من أن تتطور وأن تصبح قوة للتغيير الاجتماعي. أضحى الدين سلطة قمع وحيلولة دون الحلول، وقد يصبح عامل تقسيم وتشردم وخاصة داخل المجتمعات المتعددة الأديان، وفي ظروف اجتماعية وتاريخية محددة قد يؤدي إلى صراعات أهلية تهدد وحدة المجتمع ككيان حضاري وسياسي، فأمس الدين إيديولوجية يلعب دورا مهما في إطفاء الشرعية على الوضع القائم في المجتمع بشكل عام يدعم التمايز الطبقي في المجتمع، من خلال تسويغ آليات الفقر والغنى فيه على أنها ظواهر طبيعية تحكمها الإرادة الربانية، فجميع الإيديولوجيات الدينية كأنساق من الأفكار تجيز وتبرر وتشرع الأوضاع والمصالح المختلفة للطبقات في المجتمع.

"ماركس" كان صريح في إعلان الثورة ضد هذا الدين، (دينه الخاص) حين قال: " إنّ الدين هو أنني الكائن المضطهد وقلب العالم عديم الرحمة وحس الظروف القاسية، إنه أفيون الشعوب"[1].

فالدين يعمل على تبديد النزعة الحرارية التي يمكن أن تعمل على إحداث التغير الثوري في المجتمع، وبعبارة أخرى استعمال الدين كبناء فوقي يخدم الأساس الاقتصادي المسيطر، وتلعب الأفكار الدينية دورا مزدوجا حسب الظروف الاقتصادية، فهي تستطيع الإساءة إلى صورة الاقتصاد السائد (عقيدة القضاء والقدر) في النظام الإقطاعي، كما أنها تستطيع أن تخدم علاقات الإنتاج السائدة بنفس العقيدة في المجتمع الرأسمالي. ولا يمكن اعتبار هذه العقيدة عنصر من عناصر البناء الفوقي في الحالة الأولى إلا في الحالة الثانية.

فالبناء الفوقي يشمل الأفكار والمؤسسات التي تعكس علاقات الإنتاج السائدة فتسود هي أيضا، أما الأساس؛ يقول ماركس:"... هو نظام المجتمع الاقتصادي في مرحلة معينة من نموه، أما البناء الفوقي فهو النظريات السياسية والقانونية والمؤسسات السياسية والقانونية

(1) - الدين في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص 147.

وغيرها التي تتعلق بهذا النظام... حتى إذا ما تغير الأساس أو زال تغير معه البناء الفوقي أو زال، وإذا تولد أساس جديد تولد على إثره بناء فوقي يناسبه"[1].

فتكون وحدة الأساس والبناء الفوقي هي جدلية محتوى المفهوم الماركسي للتكوين الاجتماعي، ونجد مثالا على ذلك؛ أنّ ما يعرف بـ"المدرسة الطائفية" زالت عن سرح التاريخ، مدرسة القرون الوسطى في الوقت نفسه زال فيه البناء الفوقي الإقطاعي على يد البرجوازية الثورية بعد زوال الأساس الاقتصادي الاجتماعي، ومن ثم شجعت البرجوازية الفرنسية في القرن التاسع عشر (19) المدرسة الطائفية خوفا من تقدم البرولتاريا الثورية، لأنها لم تعد تخشى عودة الإقطاعية، فاستخدمت هذه المدرسة في أغراضها المناقضة للديمقراطية وعدّلت من صورها وأعادت لها الحياة كعنصر من البناء الفوقي البرجوازي، وعدّلتها لتجعلها ملائمة لظروف المجتمع البرجوازي. وهذا لا يعني أنّ البناء الفوقي الإقطاعي قد استمر بعد زوال أساسه، بل أنّ البناء الفوقي الإقطاعي البرجوازي قد تحول باتجاه رجعي في زمن كانت فيه علاقات الإنتاج الرأسمالية تقدمية (حرة) أصبحت رجعية (احتكارية).

"فالبناء الفوقي هو أداة وثمرة مخطط ونشاط واع تقوم به الطبقة السائدة؛ لا تبدع هذه الطبقة الأفكار من العدم، فالأفكار هي انعكاسات غير أنّ كل طبقة تستخدم عن قصد الأفكار التي تفيدها..."[2].

إنّ ما يحدد انتماء الفكرة أو مؤسسة إلى هذا الكل هو فائدتها الطبقية ودورها في خدمة الأساس. خطابات امتزج بها الدنيوي بالمقدس، وتَكوُن بناء فوقي واع، فاضطرت البرجوازية أن تضم مؤسسة قديمة إلى بنائها الفوقي، فلم تحرِم الكنيسة الكاثوليكية الرق وعلمهتم أن يطيعوا أسيادهم، واضطر الأسياد المحاربين إلى احترام (هدنة الله)، فكلما شعرت البرجوازية بالتهديد تثبتت وأعادت الدين عن قصد وسخّرته لحاجاتها الفوقية وجعلته جزءا لا يتجزأ من بنائها الفوقي الرأسمالي. جعلت الدين والعلمانية يتممان بعضهم البعض.

---

[1] - يوتيرز جورج: أصول الفلسفة الماركسية، تعريب: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، ج2، د/ط، د/ت، ص،ص:126-127.

[2] - يوتيرز جورج: المرجع نفسه، ص 135.

"فإذا كانت البرجوازية لا تضع بيضها في نفس السلة، فإنها مع ذلك تعرف كيف توفق بين كماناتها"[1].

إذن؛ هناك صراع داخلي في الأساس، وهذا الصراع يعطي الدافع الـداخلي للتطـور ويؤدي إلى نمو المتناقضات التي تجد حلّها في فترة معينة عن طريق استئصال والقضاء على القديم ونشوء الجديد. إنّ قانون صراع المتضادات عند "ماركس" هو قانون بموجبه تصبح الاتجاهات والنواحي المتناقضة داخليا والكائنة في حالة صراع، فالرأسمالية عند "ماركس" تُعبر عن علاقات اجتماعية معينة وليس النقد ووسائل الإنتاج، علاقات اجتماعية متناقضة داخليا (بين الرأسماليين والعمال)، ديالكتيك يعكس التناقضات الحياتية بشكل روح، يقول:".. إنّ التعايش الـسلمي والمباراة الاقتصادية للنظاميين المتعارضين الاشتراكية والرأسمالية؛ هو شكل خاص من أشـكال حل التناقضات.. فلكي تطيل القوى العدوانية الاستعمارية بقائها على الرأسمالية تعمد إلى القوة والحرب.. إنّ انتقال الدول الرأسمالية إلى الاشتراكية سيتم لا نتيجة تصدير الثورة، بل نتيجـة الحل القانوني للمتناقضات الاجتماعية بين البروليتاريا البرجوازية، هذه الدول لصالح الشغيلة"[2].

"ماركس" أكّد على فكرة صراع المتناقضات، وأنّ حل هذه التناقضات الخارجية بـرّ أمانه هو حل التناقضات الداخلية الرئيسية في المجتمع. فكل العلوم نتاجها المعرفي مبني على حل تناقضاتها الداخلية، وحلها هو الذي يقدم لنا المعرفة، فالرياضـيات مبنيـة علـى (التفاضـل والتكامل)، والميكانيك (الحركة وعكس الحركة)، والفيزياء (الكهربـاء الـسالبة والموجبـة)، وبيولوجيا (الوراثة والتبديل)، والفيزيولوجيا (الإثارة والكبح)، ونظرية المعرفة والمنطق (التحليل والتركيب، الاستنتاج والاستقراء، الحسي والعقلاني).

تنشأ التناقضات في المجتمع نتيجة تطور الإنتاج المادي، وتناقضات أسـلوب الإنتـاج في المجتمع الطبقي تنعكس في نضال الطبقات، والصراع يأخذ شكل صراع اقتصادي وسياسي إيديولوجي (صراع النظريات الفلسفية، والاقتـصادية، والـسياسية، والحقوقيـة، والدينيـة، والأخلاقية).

---

[1] - يوتيرز جورج: أصول الفلسفة الماركسية، مرجع سابق، ص 138.

[2] – يوتيرز جورج: المرجع نفسه، ص 277.

"إنّ الطابع التناحري أو غير التناحري للمتناقضات الاجتماعية يحـدد بنيـة المجتمـع، التناقضات التناحرية هي عبارة عن تناقضات القوى الاجتماعية المتعادية، والمصالح والأهـداف والميول المتضاربة التي تنتج عن الشروط الحيوية المتناقضة للطبقـات عـن تنـاقض مـصالحها الجذرية"[1].

تناحرية؛ كالعلاقات بين الإقطاعيين والفلاحين، بين البرجوازية والبروليتاريا، البرجوازية والشغيلة الفلاحية، بين المستعمرات والدول. أما اللاتناحرية هي صراع بين أضداد غير متعادية تعبر عن تناقضات تلك القوى الاجتماعية والميول التي تجمع بينها. جذرية كالتناقـضات بـين الطبقة العاملة والفلاحية، بين عناصر المجتمع الاشتراكي المتقدمة والمتأخرة.

لقد كتب "لنين" في (الدفاتر الفلسفية) قائلا:" نضال المحتوى ضد الشكل خلع الشكل وإعادة المحتوى"[2].

إنّ لمـقولة المحتوى والشكل أهمية كبيرة من أجل فهم عمليات التطور، فلكل شـيء محتواه وشكله اللذان لا يمكن فهمها إلا في علاقاتهم الوثيقة فيمـا بينـهم. فـالمحتوى يُعـبر عن الجوهر، ومحتوى أسلوب الإنتاج مثلا هو القوى المنتجة التي تحـدد العلاقـات الإنتاجيـة كشكل اجتماعي لها، محتوى الإنتاج الأدبي والفني هو الأفكار التي تعكس إحـدى نـواحي الواقع، نواحي حياة الناس. هذا المحتوى يكون منتشرا في الإنتاج المذكور كلـه، موضـوعه، صورته، لغته، فالمحتوى لا يوجد خارج الشكل.

"... الشكل هو طريقة وجود المحتوى، هو التنظيم الداخلي، هو بنيـة المحتـوى الـتي من وجوده ممكنا، فبدون البنية المرفولوجية لا يمكن للجسم أن يوجد"[3].

"ماركس" يشبه هذا بالرأسمالية وبناءها الفوقي، من خلال التعبير عن فكرة ذات المحتوى التراجيدي بشكل كوميدي أو العكس.

" ولا ينبغي فهم تلاؤم الشكل مع المحتوى؛ أنّ المحتوى يمكن أن يُعبر عنه إلزاميا بشكل واحد ما، أنّ المحتوى يمكن أن يتلائم مع عدد من الأشكال..."[4].

[1] - ماركس كارل: فريدريك إنجلس (حول الدين)، مصدر سابق، ص،ص:281-282.
[2] - ماركس كارل: المصدر نفسه، ص 288.
[3] – المصدر نفسه، ص 289.
[4] - المصدر نفسه، ص 293.

فالديكتاتورية البرجوازية أن تظهر على شكل جمهورية برلمانيـــة، وفي شـــكل ملكيـــة دستورية، وفي شكل دكتاتورية فاشية، إرهابية. فالمحتوى واحد في شروطه التاريخية، الحـــسية لتطور المجتمعات وبلدان مختلفة يعبر عنه بأشكال متباينة. "ماركس" نقد الدين من جانب هالته الأسطورية والسحرية التي تجعل الإنسان يؤمن بالعناية الإلهية، سحر يجعله غارقا في وعيه الزائف محاولا التملص من الواقع، وهم له كينونته الخاصة يولد مع كل طفل، لكن كيـــف اســـتطاع هؤلاء الرأسماليين توظيف هذه الوصفة السحرية في تخذير الشعوب الكادحة، وفي رسم معـــالم خارطة طريق للخلاص الدنيوي، ما هو هذا الإيتوس الذي يخدر النفوس وينعش نفوسا أخرى.

"ماركس" نفسه استعاد إحدى الأساطير الأخروية الكبرى والمعروفة في عـــالم آســـيا، والبحر الأبيض المتوسط، أسطورة (العادل والفداء المسيح) البريـــئ حامـــل الرســـالة وأيامـــه "ماركس"، والبروتارليا حاملة رسالة الشيوعية. ربما تكون الشيوعية ذات بنية أسطورية؟

إنّ المجتمع اللاطبقي الذي يشير به "ماركس" وزوال التوتر التـــاريخي النـــاجم عنـــه مستوحى من أسطورة (العصر الذهبي) بداية التاريخ ونهايته، وأغنى "ماركس" هذه الأســـطورة بعقائد يهودية، مسيحية، الصراع بين الخير والشر ونهايته عندما يقول الإنسان هذا لنا، شيوعية العالم وأحتم العامل الاقتصادي، فشعور الناس ليس هو الذي يعين وجودهم، وإنما وجودهم هو الذي يعين مشاعرهم.

فكرة تضيق الخناق على إرادة الإنسان وتجعله لا شخصية يصاغ في مجتمعه غير مبدع لا لأفكار أو طرقا، وإنما هو ينطلق مفكر على النهج الذي تسمح به حياته الاقتصادية. وإذا كان الاقتصاد هو المؤثر الوحيد على كل الأحداث التاريخ، وأنه لا إرادة للإنسان إزاء هذا العامـــل فكيف تمكن "ماركس" وليد النظام الرأسمالي أن يفكر ضـــد العوامـــل الاقتـــصادية الرائجـــة في عصره.

حصر الإنسان في الأمور أو الحاجات المادية محطة من مكانته وجعله يـــدنو إلى مرتبـــة الحيوان، وأضحى الدين والأخلاق صنيعة وابتكار الرأسمالية التي تدافع عن أساسها، ولتخـــدير المطالبين عن حقوقهم. ربما كان مبدأه خالف تعرف، والتاريخ يذكر العظماء، ومبدأ صـــراع المتناقضات وأنّ حلّها في الرأسمالية سيحتم بصراع داخلي يحنب أساسها ويزول بناءها الفوقي. ولكن يبدو أنّ الرأسمالية أحتمت محتواها وغيرت من شكلها وأصبحت تفاوض بمخيال حقوق

الإنسان، وسلام العالم وبمنظمات تقلل من حدة شيوع آليات الفقر، منظمات التغذية والصحة العالمية جعلت من نفسها دين للعالم الأرضي والآذان الساغية لكل أنين إنساني.

لكن لا يمكننا أن نتجاهل إسهامات "ماركس" كفكر وفلسفة وتنظير اقتصادي، فكلما كان الاصطدام والصراع الفكري كلما صححنا أخطاءنا، فالرأسمالية جددت نفسها على أنقاض الماركسية مثلما نشهد اليوم، فمن يملك المعلومة وأفكار العدو، بنى حضه وإستراتيجيته على محتواها.

**ب- المدرسة النفسية (سيقموند فرويد):**

- رموزا شخصية (***Symbols private***): يبدو أن الحياة الإنسانية في جوهرها تحمل رموزا شخصية أو خاصة.
- رموزا عامة (***Public Symbols***):

تمفصلهما والعلاقة بينهما فتح مجالا أوسع لتناول موضوعات مثل: الشعور، والوجدان، والعاطفة، والذات، والنفس، والشخصية. وعلاقتهما بالثقافة اتجاه سيكولوجي يدرس الرموز الخاصة في علاقتها بالرموز العامة.

وكما يقول "جيرتز كليفوود":".. الانفعالات أو العواطف مثلها مثل الثقافة هي أدوات ووسائل تؤثر في تحول أو تغيير العقل رمزيا، وحسيا، إذ أنها تخبر الفرد بدوره، يخبر الآخرين بما حصل عليه أو استقبله من معلومات أو مشاعر"[1].

سيكولوجية تدرس الذات والشعور والانفعالات التي تلعب فيها الرموز دورا فعالا للكشف عن التصورات الشخصية التي تنبع من الآراء المحلية لجماعة ما، سيكولوجية فهم الأنا، تلعب دورا جوهريا في فهم سيكولوجية ووظيفة الأنا الجمعي (الشعائر والطقوس).

والشعور واللاشعور أصبحا موضوعان جوهريان في نظرية التحليل الرمزي النفسي فالدراسات التي قدمها "فرويد"، سواءا حول تفسير الأحلام أو من خلال دراساته للهيستريا (1895)؛ أشار فيها إلى حتمية ترابطية للأعراض وحتمية رمزية لها، وكشف النقاب عن دور الرموز في كشف المكبوت والمكنون.

---

[1] - الأسود حافظ: الأنتربولوجيا الرمزية -دراسة نقدية ومقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة وتأويلها-، مرجع سابق، ص 202.

الرمز عند "فرويد" وكما ذكره "حافظ الأسود" في كتابة (الأنتربولوجيا الرمــــزية)، إذ يقول:" فالرموز عند فرويد تعد من أهـــم الآليات التي تسمح للرغبات المكبوتة والمحرمــة أن تخرج من اللاشعور، وتطفوا إلى عالم الشعور خاصة عندما تتعارض مع معــايير والمبــادئ الأخلاقية عند الأنا الأعلى"[1].

فالرموز عند "فرويد" لغة يتقنها لا شعورنا، وهذا ما عبّر عنه، إذ يقول:".. لغة الرموز هي اللغة التي تتقنها أحلامنا لتصوير ما نفكر فيه منذ أن نبدأ نحلم"[2].

ويضيف "فرويد"؛ أنّ الرموز ليست لغة الأحلام وآليات تجلياتها، بل هي تفكير من نوع ما، هي ميزة التفكير اللاشعوري، وتحليل الحلم يدل على أنني قد عرفت الرمزية في الأحــلام. فالرمز عند "فرويد":" ليست وقفا على الأحلام وحدها، بل هي بالأحرى خاصــة الــتفكير اللاشعوري"[3].

أما الصورة الحلمية عنده:".. ترمز إلى الرغبة المقموعة، إنها تُعبر عن الرغبة والــسكن بإلباسها وجها مستعارا"[4].

ميّز بين نوعين من الرموز، وعلى ضوئهما سوف نُحلل الرمز عند "فرويد" من خــلال الرمز في الأحلام، باعتبارها رموز مرنة، والرمزية في الدين باعتبارها رموز ثابتة، فهذه الأخيرة الرموز الثابتة كما ذكرها "حافظ الأسود" هي:" تحمل معنى واحد ثابت بصورة لا يمكن تأويله أو تحليله (***Fixed Symbols***) إلى معنى آخر.. هي رموز عامة كالدين، ومشتركة بين جميع الناس وسائر البشر"[5].

رموز توجد في الأساطير والحكايات الخرافية والفن والدين. أما الرموز المرنــة يقــول "حافظ الأسود":" فردية عبارة عن أجــــزاء مشخصة ومرنة من الصور الأساسية المرتبطــة بصوت أو كلمة معينة، تحمل عدة معاني أو يمكن تأويلها بصورة مختلفة (حلم تسلق الجبــل)،

---

[1] - الأسود حافظ: الأنتربولوجيا الرمزية -دراسة نقدية ومقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة وتأويلــها-، مرجــع سابق، ص 202.

[2] - فرويد سيقموند: تفسير الأحلام، تر: عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط/1، 1996، ص 422.

[3] - فرويد سيقموند: المصدر نفسه، ص 422.

[4] - بودون رف: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، مرجع سابق، ص 344.

[5] - حافظ الأسود: الأنتربولوجيا الرمزية، مرجع سابق، ص،ص:203-204.

ففي الأحلام تلعب الرموز (الثابتة والمرنة) دورا كبيرا في تحويل الرغبات المستترة والخفية أو اللاشعورية إلى أشكال مقبولة من السلوك، أو على الأقل تجعل من تلك الرغبات أمورا ممكنة للعقل"[1].

نخلص من هذا؛ أنّ الرمز أحد ميكانيزمات إخراج الحلم، أما في التحليل النفسي إنما هو:" ذلك الأسلوب من التصوير المجازي وغير المباشر لفكرة، أو صراع، أو رغبة لا شعورية، فكل تكوين بديل هو رمزي"[2].

فالرمز وعلى ما يبدو آلة فوتوغرافية تحاول أن تلتقط صورة في غرفة مظلمة، صورة تحاول أن تكشف عن نورها من حلال تلك الشظايا المتنافرة من جزئيات ظلمتها، أمل بصيص، ونورا أعمى، وعي اللاوعي باللاوعي.

فالرمز عند "فرويد" وكما ذكر "حافظ الأسود":" هي عملية استبدال وتسوية بين النوازع اللاواعية من جهة، والإلزامات الاجتماعية (متطلبات مبدأ الواقع الحقيقي)... والرابط بينهما ليس مستقرا ولا ثابتا"[3].

كيف قرأ فرويد الدين؟ كيف نشأ الدين وكيف تطور؟

لقد أكّد على دور "الإيروس"[*] في تشكيل الشعور الديني، وأنّ البواكر الأولى للدين في سلوك الإنسان المتوحش (الطوطمية، وطابو المحارم)، وفي أوهام الطفل يجد ما يشبه أن يكون مقدمة للعبادة الراقية عند الكبير المتحضر. تصورات دينية من اعتقادهم في الأرواح التي يتخذ الكثير منها أو واحد منها آلهة تُعبد، وهذا ما أكّده "تايلور"؛ أنهم يرون صور غريبة بعيون عقولهم ولما لم تكن لهم كلمة سيكولوجية مناسبة تصف مثل هذه الصور الذهنية، تحدثوا عنها كأنها أطياف، تفسير أرواحي، آنيمي.

"فرويد" أعطى قراءة ومشابهة أخرى للتصورات الدينية، مشابهة بين الشعور الديني والقلق الطفولي الذي يُعبر عن التوق إلى الأب الغائب، فالطفل الصغير يحس برهبة نحو أبيه وأمه، فموقف الطفل نحو أبيه وكما أكد "فرويد" يشابه موقف الكبير من ربه.

[1] - حافظ الأسود: الأنثربولوجيا الرمزية، مرجع سابق، ص 205.

[2] – حافظ الأسود: المرجع نفسه، ص 216.

[3] - المرجع نفسه، ص 344.

[*] - الإيروس: إله الحب عند الإغريق، و إله الموت عند اليونان ، أما عند فرويد "الإنجراح الأول".

مرجعية سكولوجية فرويدية أرادها أن تكون حاضرة في أي تحليل سيكولوجي للدين، إذ يقول:" إنّ الله الأب العظيم والتوق إلى الأب هو في أساس الحاجة الدينية"[1].

فالدين كأنه وهم،كونه محاولة فاشلة في تحقيق الرغبات القديمة والملحّة عند البشر، إذ يقول:" الإنسان يتثبت بأب أشد بأسا هذه المرّة فيزول القلق البشري إزاء المخاطر مع فكرة العناية الإلهية الخيرة"[2].

فالدين عنده ينبع من عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة في الخارج، والقوى الغريزية في داخل نفسه، ينشأ في مرحلة مبكرة من التطور الإنساني عندما لم يكن الإنسان يستخدم عقله في التصدي لهذه القوى الخارجية والداخلية، ولا يجد مفرا من كبتها أو التحايل عليها، عملية ينمي فيها الإنسان ما يطلق عليه اسم "الوهم".

لكن كيف تراكم هذا الوهم؟ وكيف يمكن مسحه من الذاكرة أو القاع السيكولوجي للإنسان؟

يقول "فرويد":" إنّ المواقف الدينية مشابهة للأعراض العصابية الفردية، فالظاهرة الدينية مماثلة للمسار العصابي التالي :إنجراح منسي أثناء فترة كمون يعاود الظهور تحت شكل عقدة أب مهيب"[3].

"فرويد" يشخص الإله من وجهة نظر نفسية، ويجعل من الإله المشخص سوى صورة لأب مهيب ويعلن أنّ هذه السلطة تزداد زوالا بمجرد كبر نفسيته (الطفل). وفي المقابل يفقد الكثير من الشباب إيمانهم بمجرد اندحار هذه السلطة الأبوية، ويصرح؛ إننا نكتشف في عقدة أوديب أصل كل حاجة دينية.

وكما ذكرنا سابقا جعل من الانفعالات أو العواطف، مثلها مثل الثقافة أداة ووسائل تؤثر في تحول وتغيير العقل رمزيا، وشبّه "فرويد" تطور كل ثقافة إنسانية بالتطور النفسي لدى كل فرد، وكما أنّ سلوكات هذه الأخيرة قابلة للتغيير بواسطة الإنجراحات الواقعة في الطفولة الأولى فمن الممكن العثور على آثار الإنجراح الذي ينبع منه الشعور الديني. "ميشال مسلان"

---

[1] - فرويد سيقموند: مستقبل وهم، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، 1981، ط/3، ص،ص:14-15.

[2] - فرويد سيقموند: المصدر نفسه، ص 15.

[3] - مسلان ميشال: علم الأديان مساهمة في التأسيس، مرجع سابق، ص 142.

في كتابه؛ سيعلن عن هذا المشروع، إذ يقول:" إنّ كل المنظومات الدينية ليس لها من هدف سوى مسح آثار تلك الجريمة والتكفير عنها، ذلك هو الموضوع المعلن منذ سنة (1912)، والذي يتجلى من خلال (الطوطم والحرام)"[1].

إذا؛ فالمسألة المطروحة متعلقة بالذاكرة الجماعية للمجتمعات الإنسانية، وبتواصلها النفسي الممتد عبر روح الإنسانية جمعاء. ذاكرة قتل الأب والعشاء المقدس، فهل بقيت آثار الفاجعة التي حدثت بسبب قتل الأب مترسخة في المجتمعات البدائية بقاعدة (تابو المحارم)، الذي يكبح الرغبة كتلك المماثلة لـ (الدين) والموجودة في أساس عقدة أديب؟ وإذا كان بالإيجاب فإنّ قمع الغريزة البدائية المتجددة والتي تعاود الولادة مع كل طفل، مع كل جيل هو الذي سيصبح المحرك لكل تنظيم اجتماعي.

لقد أعلن "فرويد" في كتابه (مستقبل وهم: 1927)، ومن خلال تحليله للظاهرة الدينية وعلاقتها بالحضارة، عن دين الإنسان العادي بمعنى الإيمان الضعيف، الخائف الذي تعرض لضغط جبري المتأتي من الطفولة (عقدة أديب)، وبحث في الجذور العميقة للمشاعر الدينية؛ حيث أعلن أنّ الإيمان وحسب ما أورده "ميشال مسلان" في كتابه (علم الأديان) أنّ الإيمان: " هو عبارة عن وهم، عن هوام، وبذلك فإنّ كل اعتقاد هو وهم ما دام مدفوعا بتحقيق لذة.."[2].

هي رواسب أو بقايا وذكرى تسري عبر التوارث الجماعي، عندما يتكرر الحدث، ففي التراث اليهودي يمثل قتل (سيدنا موسى) عودة لفعلة قتل الأب البدائي كما هو الشأن مع (يسوع) في المسيحية، إنه تكرار يفسر تكون إيمان التوحيد وظهور مفهوم الإله القاهر، الوحيد. وهذا ما أعلنه "فرويد"؛ إذ يقول "مسلان ميشال" أنه أعلن أنّ:" الدين كعصاب وسواسي كوني للإنسانية"[3].

---

(1) - مسلان ميشال: علم الأديان مساهمة في التأسيس، مرجع سابق، ص 143.

(2) - مسلان ميشال: المرجع نفسه، ص 145.

(3) – المرجع نفسه، ص 149.

فالمجتمعات البدائية عنده تعكس الطفولة النفسية للبشرية، والميدان الذي عرف الاحتفاظ الهام بالإنجراحات العميقة، كان لها فعل المأسسة؛ مأسسة المؤسسات الأساسية الاجتماعية كالزواج الخارجي والتابو، وزواج المحارم، والعشاء المقدس، والاحتفالات الدينية التي تعيد إحياء الذكرى.

ويؤكد أنّ الرموز ليس وقفا فقط على الأحلام وحدها، بل هي بالأحرى خاصية التفكير اللاشعوري، ويؤكد أنّ العلاقة بين الرمز والشيء المرموز إليه علاقة نشوئية.

يقول "فرويد":".. فالعلاقة بين الرمز والمرموز إليه علاقة ذات طبيعة نشوئية، بمعنى أنّ الأشياء التي تبنى الآن ارتباطا ببعضها، ارتباطا رمزيا لابد أنه كانت في يوم من الأيام في الزمن الغابر وحدة من نوع ما قبل تاريخية كانت تجمع بينها، باعتبار المعنى الواحد، والاسم الواحد... العلاقات الرمزية إذن من مخلفات ذلك الزمن الغابر وتذكر بما كان عليه هذه الأشياء من تماثل سابق"[1].

ومثلما لم تكن للمجتمعات البدائية لغة سيكولوجية تُعبر بها عن اعتقادهم في الأرواح فمثله ما نجده في تكون العقل البشري ؛إذ يقول "فرويد":".. أن تحمل نفسها مشقة تأويل أحلامها في العصر القابل للوصف بأنه عصر ما قبل العلم، فالأحلام التي تبقى في الذاكرة عند اليقظة تُعد تجليا نافعا أو ضارا للقوى العليا من آلهة أو أبالسة"[2].

فالحلم أضحى بمثابة الدراما الروحية الداخلية، ودلالة ذات وجهين: عما يعنيه الحلم ومن وجهة النظر السيكولوجية، وعن مكانته في منظومة الظاهرة النفسية. أما من الجهة الثانية أن نعرف؛ هل الحلم قابل للتأويل، وهل ينطوي مضمونه معنى؟

هناك ثلاثة (03) اتجاهات أعطت تفسيرات مختلفة على ظاهرة الحلم: تفسير ميتافزيقي، خارق للطبيعة، حالة خاصة من النشاط النفسي. هو ضرب من ارتقاء الروح نحو حالة عليا. يقول "ثوبرت":" بالحلم يتحرر الفكر من القيود الطبيعية الخارجية، وتتملص الروح من أغلال الشهوانية"[3].

---

[1] - فرويد سيقموند: تفسير الأحلام، مصدر سابق، ص،ص:399-400.

[2] - فرويد سيقموند: الحلم وتأويله، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط/3، 1980، ص 5.

[3] - فرويد سيقموند: الحلم وتأويله، مصدر نفسه، ص 6.

أما الاتجاه الثاني؛ يمثله الأطباء، بحيث لم يُعار الحلم بأي قيمة نفسية، فهـو إذ يقـول "فرويد":".. ينجم في رأيهم عن إشارات جسمانية وحسية تأتي إلى النائم من العالم الخـارجي ومن أعضاءه الداخلية على حدا سواء... يكون مضمون الحلم عاري من كل معـنى وعـصيا على كل تأويل"[1].

في حين "فرويد" ينـزع إلى الاتجاه الذي يولي أهمية بالغة لتفسير الإشارات والرمـوز التي تميز الحياة الحلمية إذ يقول:".. فيكمن في النشاط المتاوق لمجموعة معينة من الخلايا تظل في حالة يقظة في الدماغ تحت سلطات تلك الإشارات الفيزيولوجية، بينما يلبث باقي الجسم غارقا في النوم"[2].

ويصرح قائلا:" إنّ تحليل الحلم يدل على أنني عرفت الرمزية في الحلم"[3].

فما الرمز وما مدلوله في الحلم؟ وكيف يكون آلية للتغيير والصحة النفسية؟

هذا ما سوف يحاول "فرويد" أن يبينه، فالحلم عنده:" ليس باعتباره راسـب ماضـي ميت، أو استباقا لمستقبل صعب الفهم، وإنما بصفته تعبير عن رغبات لم يتمكـن الحـالم من إشباعها، لأن حائلا ما ينتصب بين الرغبة وإشباعها، ويدفع الرغبة خارج حقل الوعي"[4].

لقد أكّد "فرويد" على أنّ الأحلام تستخدم الرموز من أجل تصوير الأفكار الكامنـة تصويرا مقنعا، وأنه ثمة علاقة سرية وخفية لكنها ضرورية بين الطـابع المبـهم واللامفهـوم للحـلم، وبين المقاومة التي تواجه كل محاولة بيان فكرته الكامنة. بمعنى هناك تعارض بـين مضمون الحلم الكامن ومضمونه الظاهر.

يقول:".. إذ تحل صورة راهنة محل فكرة كان وجـودها لا يتعدى صيغة التمني"[5].

فالحلم عنده يتعدى التمني إلى تحقيق الرغبة.

---

[1] – فرويد سيقموند: الحلم وتأويله، مصدر نفسه، ص،ص:6-7.

[2] - المصدر نفسه، ص 8.

[3] - فرويد سيقموند: تفسير الأحلام، مضدر سابق، ص 397.

[4] - بودوف رف: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، مرجع سابق، ص 344.

[5] - فرويد سيقموند: الحلم وتأويله، مصدر سابق، ص 23.

يقول:" إنّ مادة الحلم الكامنة هي التي تحدد المضمون الظاهر حتى في أدق تفاصيله تقريبا... إنّ كل تفصيل من تفاصيل الحلم هو بكل معنى للكلمة تمثيل في مضمون الحلم لزمرة من زمر الأفكار المتنافرة تلك"[1].

فالرموز المستخدمة في الأحلام عنده، الكثير منها يعني أو يكاد يعني دائما نفس ذات الشيء، ومادة الحلم الكامنة (الخفية) مادة مرنة، فليس دائما الرمز الذي يأتي تعبيرا عن محتوى الحلم له معنى رمزي، فقد يأتي كمعنى حرفي، فالحلم يختار من بين الرموز المتعددة من أجل تصوير المحتوى بعينه، فإنه سوف يختار الرمز الذي يرتبط من حيث محتواه والذي يكون الأكثر قربا من المعنى الكامن، ويتحكم في هذا الاختيار للرموز أسبابا شخصية إلى جانب الأسباب الموضوعية النمطية.

وأثناء عملية الحلم؛ يقول "فرويد":" أثناء قيام الحلم بعمله تنتقل الشدة النفسية للأفكار والتصورات التي هي موضوع عمل الحلم، لتتلبس أفكار وتصورات أخرى هي بالضبط تلك التي ما كنا نتوقع البتة أن نراها تأخذ مثل تلك الحدة والكثافة"[2].

بمعنى؛ أنه في بعض الحالات تكون الصفة التي يشترك فيها الرمز مع الشيء المرموز إليه واضحة، وفي البعض الآخر تختفي وتزول هذه الصفة، ولا تكون ظاهرة وجلية للعيان والفهم والتأويل.

فرموز الحلم لها معاني عدة لا يمكن فهمها فهما صحيحا إلا من خلال السياق وحده، والتعدد في معنى الرموز يتوافق مع قبول الحلم لتفسيرات ومعاني متعددة، ويدلل "فرويد" هذا التعدد من خلال المعنى المزدوج الذي يمثله الرمز الجنسي، رموزا لا يمكن أن تمثل الجنس (الذكر والأنثى)، ورموز أخرى لا تمثل إلا أحد الجنسين، بمعنى رموز لها المعنى المذكر أو المعنى المؤنث فقط، ويرجع "فرويد" هذه الازدواجية في معنى الرموز الجنسية إلى؛ إذ يقول:" نزوع الأحلام والمخيلة اللاشعورية إلى استخدام الرموز الجنسية استخداما مزدوجا لهو سمة أثرية، لأننا

(1) - فرويد سيقموند: الحلم وتأويله، مصدر سابق، ص 30.

(2) - فرويد سيقموند: المصدر نفسه، ص 33.

في الطفولة نجهل الفرق بين الأعضاء التناسلية عند الذكور والإناث... أحلام تُعرب عن رغبة أحد الجنسين في التغيير جنسها"[1].

وفي المقابل؛ هناك رموز تعني معنى واحد لإحدى الجنسين، رموز ليس لها إلا تأويلا واحد (الإمبراطورية، الملك الملكة) هي تعني الأب والأم.

يقول:" فمن غير المعقول أن توافق المخيلة على أنّ الأسلحة والأشياء العملية رموزا لفرج الأنثى، أو أن تكون الأشياء المجوفة كالأدراج والصناديق.. رموز للقضيب"[2].

أما التصورات أو الأوهام الدينية، فإنّ "فرويد" يدرجها ضمن خانة الرموز العامة الموافقة للمخيلة الجماعية، إذ يقول:" رموز عامة الاستخدام، وهي تلاحظ لدى جميع الحالمين الذي يجمع بينهم لسان واحد، وتكون فكري واحد، وبالمقابل ثمة رموز أخرى محدودة الاستخدام يبتكرها الفرد بحسب حاجاته..."[3].

"فرويد"؛ يجمع على أنّ ثمة علاقة بين الحلم والانطباعات والأشياء التي تثير اهتمامنا أثناء النهار، فالأشياء التي لا تثير اهتمامنا أثناء النهار لا تصبح مثيرة للاهتمام بالنسبة للحلم.

يقول:".. إنّ حلم الليل إن هو إلا استمرار لمشاغل النهار... وأنّ الترهات التي لا تؤثر فينا في حالة اليقظة يستحيل أن تلاحقنا أثناء رقادنا"[4].

وربما هذا ما ينطبق كذلك على الحلم الجماعي (وهم الدين)، فيصبح كل ما هو مقدس مثير للاهتمام، ويراود أحلامنا الدينية ويلاحقنا أثناء فهمنا للدين، فالمقدس اهتمام كل الديانات وأحلامه تكمن في طقوسه وعقائده، والخلاص الذي تحلم به كل ديانة وتفاوض بمخياله، أما رموزه وتجلياته تتعد كلا حسب إيديولوجيته الدينية. ويؤكد أنّ جميع الأحلام المحلوم بها في ليلة واحدة ترجع بلا تغير عن التحليل إلى حلقة واحدة من الأفكار، وربما هذا ما يفسر أنّ جميع تمثلات وتطابقات المقدس في الأديان، وفي تاريخ البشرية يكون فيها المخيال النشوئي الأول مساير ومواكب لسيرورتها الدينية عبر التاريخ، والدليل على ذلك أنّ جل الديانات قد تغير

(1) - فرويد سيقموند: تفسير الأحلام، مصدر سابق، ص 407.

(2) - فرويد سيقموند: المصدر نفسه، ص 407

(3) - فرويد سيقموند: الحلم وتأويله، مصدر سابق، ص 72.

(4) - فرويد سيقموند: المصدر نفسه، ص،ص:34-35.

من مفهومها عن المدنس، العالم العادي، تغير من عاداتها وطقوسها ومن سلوكاتها، لكنـــها لم تغير مفهوم مقدسها الذي نسجت عليه مخيلة دينها وتدينها.

يقول:".. التداعيات عن طريق التشابه، والتماس، والتطابق والحلم يستخدمها ليدعم بها عمله التكثيفي، يلم شمل جميع العناصر المتوافقة بقدر أو بآخر في وحدة واحدة جديدة"[1].

فما التثليث المسيحي (حلول اللاهوت في الناسوت)، وسبتية اليهـــودي (شـــعب الله المختار)، وحنفية المسلم إلا عملية تشابه وتطابق تستخدمها هذه الديانات لتثبت وترسخ مفهوم مقدسها، تبحث عن السند العقائدي الذي يغذي مفهوم مقدسها.

"فرويد" يؤكد ذلك بقوله:"... بل تجد في غالب الأحيان وسيلة تعبير رمزية، وســـيلة الشاعر الذي يملئ قصائده بالتشابه والاستعارات... تتعرض الأفكار الكامنة مكانها في عمليـــة تنكير تجعلها قابلة للاستعمال في التمثيل"[2].

البحث عن المعنى النفسي يغذي هذه الأفكار والتصورات، يغذي هـــذه الـــذكريات المعاشة والتي يعود أصلها إلى الطفولة الأولى، إذ يقول:".. إنّ جميع المواقف تقريبا التي تعرضها علينا أحلامنا ليس شيئا آخر سوى نسخ"[3].

"فرويد" يؤكد على وجود علاقة بين العلة والمعلول، بين غمض الحلم الظاهر وبين حالة كبت أفكاره الكامنة (الخفية) في القاع السيكولوجي، ويفسر سبب غموض الحلم بسبب داعي الضرورة، والتعمد وتحاشي الإفصاح عن بعض الأفكار التي يستهجنها وعينا، ويجعل من ســـر عمل التشويه والإفصاح الحقيقي عن المكنون، الكـــامن بـــالتنكير الحقيقـــي، إذ يقـــول:"... إنّ سيرورة تكوين الحلم الغامض تشبه المجهود الذي قد يبذله مرؤوس ما ليدس خلسة كلمـــة يعلم أنها لابد أن تغيض رئيسه"[4].

فأصبح الحلم عند "فرويد" تحقيق مقنع لرغبات مكبوتة، وتكهن مستقبلي هو مـــستقبل لا كما سيتحقق وإنما كما نتمنى أن نراه متحققا. مخيال تصديق ما نرغب فيه، رقابة لا تـــدع شيئا يمر إلا ما كان محببا لها وتنبذ الباقي، منبوذات تشق طريقها إلى عالم الكبت.

---

[1] - فرويد سيقموند: الحلم وتأويله، مصدر سابق، ص 42.

[2] - فرويد سيقموند: المصدر نفسه، ص 38.

[3] – المصدر نفسه، ص 39.

[4] - المصدر نفسه، ص 62.

يقول:" إنّ الحلم ضرب من تفريغ نفسي لرغبة في حالة الكبت، وذلك ما دام يمثل هذه الرغبة وكأنها قد تحققت، وهو يلبي في الوقت نفسه الميل الآخر بسماحة للنائم بالاستمرار في رقاده"[1].

تفريغ تلعب فيه الرموز واقعية التمثيل لأفكار الحلم عن طريق إشارات أو كنايات، تعبير اللامباشر من أجل صحة نفسية، وكوسيلة لإخراج المكبوث لرسم مستقبل نفسي ليس كما هو وإنما كما نرغب نحن في رؤيته. فالرموز تعويض لأفكار حلمية في حالة عدم كفايتها، ووسيلة تعبير حلمية كما هو الحال مع وسائل الفكر في حالة اليقظة.

فأصبح الرمز عند "فرويد" وكما يرى:" ليس عمل الحلم هو الذي ابتكر الرمز، وإنما الرمز لا يُعد أن يكون الشكل التعبيري لفكرنا اللاواعي، وأنه هو الذي يقدم للعمل الحلمي المواد المطلوب تكثيفها ونقلها، وإضفاء طابع درامي عليها"[2].

فلغة الرمز هي التي تتقنها أحلامنا لتصوير ما نفكر فيه منذ أن نبدأ نحلم، لكنها ليست لب مضمونها ومكنونها، وإنما هي أفضل صياغة لها، مضمون درامي بشكل كوميدي أو العكس.

### ج- المدرسة الاجتماعية (ماكس فيبر):

استهل "ماكس فيبر" مؤلفه (الأخلاق البروتستانية والروح الرأسمالية)؛ بتسجيل حقيقة إحصائية مهنية في بلد يزخم بتعايش طوائف دينية متعددة، إلى أنّ:"... يتلخص هذا الواقع في أنّ رجال الأعمال وأصحاب الحيازات الرأسمالية، وكذلك ممثلي الشرائح العليا المصنفة من اليد العاملة وفوق ذلك الملاك التقني والتجاري ذا الثقافة الرفيعة في المؤسسات الحديثة هم بأغلبية كبيرة من الطائفة البروتسانية"[3].

حقيقة تعلن أنّ أغلب المدن الغنية اعتنقت البروتسانية منذ القرن السادس عشر (16)، حقيقة شككت في الاتجاه الاقتصادي التقليدي وعززت شكوك وضرورة إعادة النظر في التراث الديني، كانت سيطرة الكنيسة فيه تخترق كل ميادين الحياة العامة والخاصة. إعادة النظر أو

---

[1] - فرويد سيقموند: الحلم وتأويله، مصدر سابق، ص 70.

[2] - فرويد سيقموند: المصدر نفسه، ص 72.

[3] - فيبر ماركس: الأخلاق البروتستانية والروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، د/ت، د/ط، ص 17.

الإصلاح الديني عند "فيبر" لا يعني بالتأكيد إزالة السيطرة بشكل نهائي، بل يعني استبدال القديمة منها، استبدال سلطة غير موجودة عمليا بأخرى تخترق كل ميادين الحياة. بمعنى آخر "فيبر" يشير إلى دوافع الفعل العملية التي نجدها في النسيج النفسي والعملي البراغماتي للأديان، من منطلقين:

1. أن سلوك الأفراد في مختلف المجتمعات يفهم في إطار تصورهم العام للوجود، بحيث تعتبر المعتقدات الدينية إحدى هذه التصورات للعالم والتي تؤثر في سلوك الأفراد والجماعات، بما ذلك السلوك الاقتصادي.
2. التصورات الدينية هي بالفعل إحدى محددات السلوك الاقتصادي، ومن ثم فهي تعد من أسباب تغيير هذا السلوك.

فالمحدد الديني هو واحد فقط من المحددات للأخلاق الاقتصادية. ومن هنا تبدأ قطيعة سوسيولوجية الفهم بين "فيبر" و "ماركس" في نقد الفرضية المادية، القول بأولوية العامل الاقتصادي لتفسير التطور الرأسمالي، والتي نادى بها "ماركس"في حين "فيبر" نادى بفهم الرأسمالية، وغيرها بالفرضية القائلة "بالفعالية اجتماعية للقيم التي تجسدها منظومة أخلاقية"، متفقا بذلك مع "نتشه" في المقدمات من خلال موقع القيم ودورها. يقول:" الوقائع لا توجد خارج المعنى الذي نضفيه عليها ويرفضان أي تصور أبدي عن القيم وحدها السياقات التاريخية تخلق قيما"[1].

وهذا ما يُعبر عنه "فيبر" بالشرائح الحاملةح ليس ناطقا رسميا باسم المصالح الطبقية، بل كونها حاملة قيم ومنظومة أخلاقية تتزاوج مع وضع اجتماعي. "نتشهّ سعى إلى تغيرها (استبدال بأخرى جديدة)، في حين "فيبر" سعى إلى تفهم تأثيرها على السلوك الحياتي وعلى التشكل الاجتماعي. فهم لا يحكم ولا يقيم البنى الاجتماعية أو تقديرها، فبغض النظر عن صلاحها أو طلاحها بل من أجل وكما يرى "جوليان فروند":".. فهم كيف يقيم الناس العلاقات الاجتماعية المختلفة ويقدرونها ويستخدمونها وينشؤونها ويهدمونها، فهما موضوعيا.. فهم

---

[1] - فلودي لوران: ماكس فيبر، تر: محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008، ط/1، ص 18.

الكيفية التي يحيا البشر بها هذه البنى في المتوسط والكلمات التي يستخدمها... كيف يصوغ هذه العلاقات ويطورها"[1].

فهم يدرك فعالية بداهة ما، فك رموز المعنى، ومعنى لأي حد تمارس السياسة والاقتصاد عملا دالا على الفعالية الاجتماعية لبني البشر في وسط تجمعات محددة، ويوجهان سلوكاتهم بنسجهما علاقات جديدة أو بتطويرها العلاقات القديمة الفعالية الاجتماعية، بمعنى العلاقة ذات معنى بسلوك آخر. وانطلاقا من قوله:" القطاع الوظيفي أمر تحدده خصوصيات الذهنية التي تتأثر بظروف الوسط المحيط، يعني هنا نمط التربية التي يرسخها المناخ الديني لدى الطائفة أو الوسط العائلي"[2].

بدأ فهمه السوسيولوجي عن مبدأ الاختلاف بين هذه الطوائف الدينية، اختلاف ذو بعدين وسيرورة تحكمها طبيعة الظروف الخارجية المؤقتة تاريخيا واجتماعيا والطبيعة الملازمة للمعتقدات الدينية. "فيبر" ومن خلال مبدأين أخلاقيين: أحدهما كاثوليكي، والآخر بروتساني حدد كيف تبلورت الروح الرأسمالية.

يقول:"... في الحالة الحاضرة يفضل البروتستاني أن يأكل جيدا، بينما الكاثوليكي أن ينام هادئا"[3].

واستنادا إلى "بيتر دولاكوار" (Pietro de la Couri)؛ الذي يتمتع بعقلية شبيهة بالعقلية الكلفانية على حد تعبير "فيبر"، " ألا يعمل الشعب إلا إذا كان فقيرا وطالما بقي فقيرا"[4].

ويدعو إلى التحرر من السؤال السرمدي؛ الذي يدعو إلى: كيف نكسب أجر معين بأقل جهد ممكن وبأقصى شكل من التكيف؟ ويدعو إلى جعل العمل هدفا في ذاته واستجابة للنداء الرباني. سلوكات استشف انبعاثها من خلال (آتيوس) تمليه القواعد الدينية، فبحث عن كيف أنّ الأديان تصوغ الأفكار والممارسات، أديان تنتج عادات وطبائع، أي أنساق

---

[1] - فروند جوليان: علم الاجتماع عند ماركس فيبر، تر: تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، د/ط، 1976، ص 84.

[2] - فيبر ماركس: الأخلاق البروتسانية والروح الرأسمالية، مصدر سابق، ص 18.

[3] - فيبر ماركس: المصدر نفسه، ص 19.

[4] - المصدر نفسه، ص 33

من الحالات ،القادرة على صياغة العلاقة الاجتماعية في حدود ما تصنع نظام حياة، يشكل بدوره سلوك الفرد الحياتي.

بحث عن النظام المركب من أشكال رمزية، أي عالما من المعاني أنتجته أو صوغته شخصية كاريزمية في كنف طائفة دينية، تسمي "البروتسانية"، أتيوس بروتستاني نجح في خلق روح رأسمالية.

كيف نجح الإتيوس البروتستاني في خلق الروح الرأسمالية؟ هنا سوف يوضح "فيبر" دور الشخصية الكاريزمية ودورها في تغيير الأتيوس التقليدي وجعل العمل كنداء رباني، داخلي، باطني، عقلنة فهم سلوك العمل في طائفة دينية برزت كحركة إصلاحية لا كثورة إيديولوجية، حركة ثبت آتيوسها (كرمز) ليس بطريقة متعصبة هرمزية، بل كرمز معقلن. وانطلاقا من العقلنة ركّز "فيبر" بحوثه على العناصر العقلانية في حياة الإنسان، كما اعتبر أنّ الفعل الاجتماعي فعلا يتضمن مكونات غير عقلية، مدلولا يبحث فهم معاني الألم والحياة والموت، قضايا ملازمة للإنسان ككيان اجتماعي مدلولا في حاجة إلى دلالة مقنعة، ومن بين هذه الأجوبة الدامغة؛ أجوبة الدين كان لها التأثير على الفرد، بل أيضا حتى على هندسة المجتمع الإنساني، أجوبة أثّرت على سلوكات الأفراد. لهذا كان اهتمام "فيبر" بدراسة السلوك الديني كفعالية أخلاقية واقتصادية وسياسية وفنية، فعالية تفرض رمزها وتصارع من أجله، وتدعى كل واحدة أنها تخدم السلوك وتهندس الفضاء.

احتدم الصراع، وعلى "فيبر" أن يحل هذا الصراع بسيادة رمز واحد، ويجعله يوافق القول:" آليات، آلية تعديل وضبط ورقابة وتغيير، خلق توازن بين الفرد والجماعة"[1].

"فيبر" وانطلاقا من مبدأ إعادة صياغة الرموز لا من العدم ولكن انطلاقا من استنطاق التراث الديني بكل حيثياته الصالحة والطالحة، ثم التدقيق في السلوكات الجماعية الحاضنة لهذا الرمز، تكونت لديه خريطة فهم سوسيولوجي وأبدى ملاحظته عن وجود رمز قوي يؤثر بصفة قهرية، وكنداء رباني يراود أحلامهم في ديمومة مستمرة. لماذا الطبقات الفقيرة والمحرومة تنزع إلى الدين كوسيلة للهروب والخلاص من تلك الظروف القهرية (قهر على قهر) قناعة ورضى، تأصل الظروف الربانية ولا تقبل الفهم والتبديل. وميّز بين دين القناعة المتوجه نحو الخلاص

[1] - الدين في المجتمع العربي: مرجع سابق، ص،ص:17-18.

ودين الطقوس، وأكد أنّ:" أديان الخلاص ليست في خدمة (القانون المقدس)، وإنما في خدمة القناعة المقدسة فالسلوك في الحياة ليس له معنى لذاته، وإنما تبعا للمعنى الذي يجعله الدين عن العالم... لا يتمتعون عموما براحة داخلية لأنهم يظلون دون انقطاع، خاضعين لتأثير داخلي"[1].

ينتج عن هذا أخلاق متخصصين مثلا: أخلاق الكاهن البوذي، وأخلاق المسلم المخلص الوسيط فوق الأرض بين ما هو إلهي وما هو إنساني. وحسب ما أورده "فروند جوليان" في كتابه (علم الاجتماع عند ماركس فيبر)؛ أنه أبدى ملاحظة هامة، يقول:".. أن أديان الاعتقاد والقائمة على أساس فكرة الخلاص تتخذ دائما تقريبا مظهر ثورة اجتماعية بقدر ما يطمح إلى قيام جماعة جديدة، على أساس مبدأ أو معيار جديد (لقد أعلن يسوع مثلا أن من لم يكن قادرا على ترك أبيه وأمه وعائلته ليتبعه لا يمكن أن يصبح واحد من تلاميذه)"[2].

كيف تتحول الأفكار إلى قوة تاريخية فعالة؟

"فيبر" حلل "الإيتوس" (***Léthos***)؛ (النظام المعياري المستبطن) والتعود، أي (تجسيد السلوك العقلاني في الحياة)، درس البنية الداخلية ولتأثيرها الذي تمارسه بعض المعتقدات الدينية لفهم ما يسميه "النموذج الإنساني"؛ حلل نمط الحياة البرجوازية وثقافتها التي تقوم على "إيتوس" (عادات وتقاليد) وضع قطيعة مع المبادئ التقليدية، حيث شكل هذا الإيتوس هوية الجماعة وتصرفاتهم الاقتصادية. استنطق "الإيتوس" حامل الهوية من ناحية أخلاق الشغل في البروتستانتية بكل مذاهبها محاولا استثفاف وميض سر، روح الرأسمالية من خلال أخلاقها فاللوثريون عقيدتهم الدينية الإيمان بالنعمة المفقودة التي لا يمكن استعادتها إلا بالخشوع والتوبة والثقة المؤمنة بكلام الله، وبالقرابين المقدسة. هذا السلوك سماه "فيبر" بالسلوك التقليدي. وحسب ما أورده "فروند جوليان" يسميه:" تصرف آلي بطاعته غير الواعية للعرف ينطوي على عناصر لا يمكن فهمها... أحيانا يترجم السلوك العقلاني بقيمة فيما يرى الفاعل في العرف قيمة تستحق الاحترام"[3].

---

[1] - فروند جوليان: علم الاجتماع عند ماركس فيبر، مرجع سابق، ص 167.

[2] - فروند جوليان: المرجع نفسه، ص 169.

[3] – المرجع نفسه، ص 99.

أما "كالفن" رأى أنه؛ لم يوجد الله من أجل الإنسان، بل أنّ الإنسان هو الذي وجد من أجل الله، وأنّ تطبيق العدالة الدنيوية على أحكامه العليا هو أمر خال من أي معنى، ويشكل إهانة لجلالته لأنه هو الحر وحده، ليس خاضعا لأي قانون، وليس في وسعنا أن نفهم أحكامه إلا إذا شاء هو ذلك، فالمسيح لم يمت إلا في سبيله.

يقول:" إنّ نشاط الكالفنية يدور فقط حول تعظيم الله وتبجيله، من هنا فإنّ النشاطية الوظيفية التي هي في خدمة الحياة الدنيوية للجماعة هي بالتالي من هذه الطبيعة.."[1].

وهذا ما يسميه "فيبر" بالفعالية العاطفية، وكما ذكر "فروند جوليان":" تنطوي على عناصر لا يمكن فهمها من النوع الغريزي أو الحسي أو الهيجاني أو المندفع بالهوى، تصعيد يجب شرحه بعلم النفس أو بالتحليل النفسي، فمن يسعى إلى إشباع عاطفة الانتقام... أو الإخلاص لقضية ما أو الانصراف إلى بهجة التأمل الخالص، يتصرف تصرفا عاطفيا"[2].

وفي هذه الحالة من التدين يكون معيار اختيار المتدين لطهريته؛ إما يعبر عن نفسه (المصطفى)، وإما أداة للسلطة الإلهية، ففي الحالة الأولى حياة دينية تميل إلى الشعور، أما في الثانية فهي فعل نسكي. فـ"لوثر" كان قريبا من النموذج الأول في حين ينتمي "كالفن" إلى النموذج الثاني، "لوثر" يريد أن يكون مخلصا لكن المشاعر والعواطف الصافية خادعة في نظر "كالفن". لذلك لابد أن يتأكد الإيمان بنتائجه الموضوعية، تكوين أساس الأكيد للخلاص الأكيد، إلهام رباني باطني، "لوثر" لم يكن يحمل أي مشروع من مشاريع التطور، وإنما انطلق من تجاربه الشخصية غير متأكد في البداية من نتائجها العملية، رهان مرهون بالأطراف السياسية، وهذا ما يسميه "فيبر" فعالية عقلية بقيمة، وعلى حسب "فروند جوليان)":" تستلهم في سياق نموها قناعة الفاعل وحدها ومن دون أن تهتم بالنتائج التي يمكن توقعها (الفاعل يضع نفسه في خدمة قضية أو قيمة ذات صيغة دينية أو سياسية)، شعور بأنّ الواجب يفرض نفسه عليه شخصيا فرضا غير مشروط"[3].

---

[1] - فيبر ماركس: الأخلاق البروتسانية والروح الرأسمالية، مصدر سابق، ص 73.

[2] - فروند جوليان: علم الاجتماع عند ماركس فيبر، مرجع سابق، ص 100.

[3] - فروند جوليان: المرجع نفسه، ص 100

أما التقوية (المذهب الجبري)؛ فالخلاص يتحقق في الحياة الزمنية، وانحصر التأثير العملي في رقابة نسكية أكثر دقة وصرامة على السلوك المهني، وفي تعزيز الأخلاق المهنية. يقول:" إنّ الله ذاته بارك عبيده من خلال النجاح في أعمالهم"[1].

وهذا ما يسميه "فيبر" (فعالية عقلية غائية)، وحسب "فروند جوليان":" سلوك يختار بعد تحديد الغاية عقب تفكير ناضج، الوسائل الأكثر مناسبة مع اتخاذه في الحسبان نتائج يمكن توقعها قابلة لإعاقة حدوث الفعل"[2].

إذن؛ كيف أثّرت التقوية الألمانية على وجودها الاجتماعي والجغرافي؟ فضائل طورها، فضائل الموظف والمستخدم والشغيل، رب العمل ذو المشاعر الأبوية والتسامح الورع. في حين أنّ الطوائف المعمدانية التي تعتبر كملِّة، يقول:" قطيعة حادة مع كل ملذات الحياة واختيار حياة تشبه نمط حياة الرسل".[3]

نهج واعي وهادئ يشدد قدر الممكن على اختيار المهن الغير سياسية، ويؤكد أنّ التربية الدينية للتقوية وخاصة شروط التربية الاقتصادية، تربية الأكثر استعدادا لتقبل تصور عقلنة العمل.

يقول:" النساء اللواتي تلقين تربية دينية نوعية تقوية بشكل خاص... وتؤكد الإحصائيات أنّ هذه الجماعة هي التي نجد فيها في الغالب أفضل الشروط التربية الاقتصادية.. القدرة على تركيز الفكر، اعتبار العمل (واجبا أخلاقيا) هما أمران متلازمان بسهولة ومقترنان بذهنية اقتصادية تحسن حسب إمكانية الكسب أكثر ارتفاعا، مع القدرة على السيطرة على الذات والصبر من شأنها رفع نسبة المردود بشكل ملحوظ.. تربية الأكثر استعدادا لتقبل هذا التصور عن العمل"[4].

فالقضية على صعيد توسع الرأسمالية ليست قضية مصدر رأس المال بالنموذج الرأسمالي، بل خلق رأسمال رمزي لنفسها والخاص بها، وبمعنى آخر تكييف السلوك مع شروط النجاح الرأسمالي.

---

[1] - فيبر ماركس: الأخلاق البروتسانية والروح الرأسمالية، مصدر سابق، ص 86.

[2] - فروند جوليان: علم الاجتماع عند ماركس فيبر، مرجع سابق، ص 101.

[3] - فيبر ماركس: الأخلاق البروتسانية والروح الرأسمالية، مصدر سابق، ص 93.

[4] - فيبر ماركس: المصدر نفسه، ص 34.

يقول:"... إنّ المصالح التجارية والاجتماعية والسياسية هي التي تميـــل إذن إلى تحديـــد الأفكار والتصورات، ومن لا يكيف سلوكه مع شروط النجاح الرأسمـــالي يمـــضي في طريـــق الخسارة، أو على الأقل يعجز عن التطور"[1].

لقد دعى "فيبر" سابقا إلى العودة إلى استنطاق التراث والنصوص الدينية من أجل فهـــم العلاقة القائمة بين الأفكار الدينية الأساسية للبروتستانتية، وبين القواعد المستخدمة في الحيـــاة الاقتصادية اليومية. يدعو إلى خطابات وكتابات كانت فيها الحياة الأخرى هي كـــل شـــيء. "لوثر" استنطق التراث التوراتي ورضى بالنصيب الذي قطعه الله له، ولكل واحد بشكل نهـــائي في حين أنّ التقوية جعلت من العمل عمل الرب الذي بعث به إلى الأرض، فلا البطالة ولا المتعة بل النشاط وحده هو الذي يخدم زيادة مجد الله، وأنه من بدد وقته ارتكب أكبر الكبائر، فالحياة لا تدوم طويلا. يقول:"... إنّ الذين يتباطئون في العمل هم في نظر باكستر الذين لا يجـــدون متسعا في الوقت يخصصونه لله في الوقت المناسب"[2].

فالفرد يعيش داخل نسيج من العلاقات ولا يمكن أن ينظر إليه ويفكر فيه خارج جماعاته التي ينتمي إليها.

ميّز بين ثلاث (03) أنماط من التراتبية، بين الطبقات والمجموعات الكيانية والأحـــزاب السياسية. تراتبية موازية للبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وخلافا لـــ"ماركس" يرى أنّ الطبقات ما هي سوى شكل خاص من الاصطفاء الاجتماعي تضم أفراد تتساوى فرصـــهم في التملك، وفق بعض الشروط الحياة المادية، أما المجموعات الكيانية تملك رأس مـــال ثقـــافي واجتماعي خاص بها وبمكانتها الاجتماعية، استناد لعوامل موضوعية (الولادة، المهنة، نمط التربية والثقافة)، ورأس مال رمزي (الاعتبار الاجتماعي، السمعة). يقول "لوان فلوري":"... القـــيم التي يختارها الفرد إنما تعود ضمنا إلى ما تفرضه عليه المجموعة الكيانية، أي أنّ اختيار الفرد لهذه أو تلك القيم مرتبط لهذه المجموعة. إنّ القيم تملك القدرة إذن على توجيه الفعـــل الاجتمـــاعي شرط أن تكون محمولة من قبل مجموعات اجتماعية ومدرجة في أطر مؤســـساتية (الأحـــزاب

---

[1] - فيبر ماركس: الأخلاق البروتسانية والروح الرأسمالية، مصدر سابق، ص 39.

[2] - فيبر ماركس: المصدر نفسه، ص 135.

السياسية)، تجمع داخل صيغ مؤسساتية مصالح اقتصادية أو كيانات اجتماعية مشتركة، ويمكن أن تقوم أيضا على أسس أخرى (دينية وأخلاقية)"[1].

فظهور العقلانية الاقتصادية مرتبط بالآلية العقلانية وبقدرة البشر وجهوزيتهم على اعتماد وضع محدد من السلوك الحياتي، يمتاز بعقلانية عملية. قانون يضمن الاتفاق المعقود بين الأفراد، ومعايير قادرة على حماية الرغبات المتبادلة في العلاقة التعاقدية، عقلنة السلوكات وتعزيز الثقة يخلق علاقات اقتصادية جديدة.

"فيبر" ؛ سوف يدرج ما هو غير عادي داخل الحياة العادية من خلال الشخصية الكاريزمية، ومن خلال عنصر "الإلهام" (*Chorisme*)، خاصية تمنح للفرد جملة من القدرات الخارقة للعادة. تهبه مستلزمات سلطة الزعامة والقيادة، وإنجاز المعجزات هبة ربانية، القدرة الخارقة "مانا" (*Mana*) ويقحمها باعتبارها:"... يمكن أن يقحم عدة أشياء جديدة في سيرورة الاجتماعية وفي سلوك الأفراد، اعتمادا على الهبة أو العطية الربانية، إقحام عدة طلبات في وعي الناس وفي سيرورة المجتمع التاريخية"[2].

فالكلمة وكما ذكر "لوزان فلوري":" إيرانية (ماجا *Maga*)، ومنها اشتقت كلمة *Magic* الفرنسية (السحر). كلها تحيل إلى معنى السلطات الاستثنائية غير العادية والتي تحويها كلمة (كاريزما *Charisme*)"[3].

فالكاريزما في المفهوم الكالفيني؛ الشخص الذي حظى بنعمة الله حتى يمكن أنّ يصبح مرغما على حياة الزهد والتقشف، ونجد ما يقابل في العالم الإسلامي بـ"الوالي" صاحب الكرامات وخوارق العادات.

"فيبر" أعطى لها مفهوم آخر، من خلال فكرة الانتماء إلى الطائفة الكيانية التي تلعب فيها الشخصية الكاريزمية دورا فعالا في ترسيخ سلوكيات داخل هذه المجموعة، ويصبح مقياس الانتماء داخل هذه المجموعة التصنيف الأخلاقي (أخلاقيات العمل)، عكس الانتماء إلى الكنيسة التي كان يجرى اختيارها بالوراثة، فأصبحت الانتماء والمواطنة واللامواطنة يحدد من خلال

---

[1] - فلوري لوران: ماكس فيبر، مرجع سابق، ص،ص:26-27.

[2] - الدين في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص 22.

[3] - فلوري لوران: ماكس فيبر، مرجع سابق، ص 73.

سلوك الفرد هذا النمط الممنهج الذي قاد إلى تشريع الحوافز الاقتصادية، الكامنة في هذه الجماعة، وغيّر من صورة هذه الحوافز.

هنا؛ سوف يشدد على نمط الحياة البرجوازية وعن الفردانية الغربية، وحلل إيتوسها (عادات، تقاليد) البرجوازي، إيتوس منقطع عن المبادئ التقليدية وهو مشكل الهوية الجماعية. أنتج تصرفات اقتصادية تتطابق مع قيم الرأسمالية الحديثة، روح تولد من أخلاق بروتستانتية أخلاقا منها الضمير المهني، وتثمين دور العمل بمثابة النشاط الذي يعطي للحياة معنى.

أدخلوا سلوك اقتصادي اجتماعي، نزع نزعة الزهد والتقشف الديني وشجع الادخار في الاقتصاد (ضد الاستهلاك)، والفائدة (عائدات رأس المال) والتكديس (الادخار والاستثمار).

إيتوس بروتستاني متناقض، لأنه مجنون بالرغبة في تكديس الثروات، وفي نفس الوقت احترام الخطر الأخلاقي بالتمتع بها، مبدأ تبنته الطهرية الكالفنية وجعلت منه مناخا ثقافيا ملائما للتصور الرأسمالي عن طريق نشر القيم الزهدية الدينونة. إيتوس كسب كتلة اجتماعية أخرى كتلة العمال، كعملية تقويم العمل وعقلنة السلوك الاقتصادي لدى الشرائح الاجتماعية (العليا والوسطى).

ركز "فيبر" اهتمامه بالطقوس اليومية في البروتستانتية، حيث درس الحالات الفردية وتمظهراتها الاجتماعية، إيتوس سيطر على الحياة الفردية وموجود في صميم السلوك الرأسمالي، صراع بين تناقضات، بين كسب الثروة بفرض نفسه كنداء أخلاقي، رباني، باطني (*Beruf*) من جهة، وبين تحاشي استخدامه في الملذة الشخصية.

فكرة النداء تضع الفرد وأشغاله اليومية تحت سلطة الدين، خلافا للنداء الديني لدى الراهب النسكي الذي يفرض عزله عن العالم. نداء باطني رباني يندمج في المهنة (النشاط الاقتصادي) بصفتهما وسيلتين لبلوغ الله، تطابق القيم الأخلاقية مع حركة الإصلاح البروتستاني ومع روح الرأسمالية الحديثة، تطابق يأخذ النزعة النسكية (تعارض بقوة مع التمتع العفوي بالثروة وتكبح الاستهلاك)، تخلص مكبوتات الأخلاق التقليدي من رغبة التملك. ويحول السلوك الممزوج بالانتماء الديني وينقله إلى نشاطه الاقتصادي، وفي دراسته لليهودية والكونفوشيوسية، والطاوية، والبودية، والهندية والبروتستانية رأى أنّ الرأسمالية لا تتطور بمعزل عن توافر الشروط المادية وعن الاستعداد الروحي والعقلي.

في نظره يعود عدم نمو الرأسمالية في الصين القديمة رغم توفر الشروط المادية، ووجود نظام نقدي ونمو وتوسع ديموغرافي إلى غياب الأحكام الأخلاقية (الإطار الصارم والجامد في العادات والطقوس)، نزعة محافظة، ثقافة يقل فيها المنطق ويهيمن عليها الطقوس الاحتفالية والقيم التقليدية، وهذا ما يبرر الضعف في نمو القانون المعقلن، نزعة روحية، صوفية ليس لها أي انعكاس على السلوك الجمعي.

يقول:" عن الأخلاق الاقتصادية في اليهودية القروسطية والحديثة وعن المميزات التي حددت مواقع اليهودية ومواقع الطهرية في مجرى تطور التقاليد الرأسمالية، لقد وقفت اليهودية إلى جانب الرأسمالية (المغامرة) متجهة نحو السياسة والمضاربة، وبكلمة واحدة كانت تقاليدها هي تقاليد الرأسمالية المنبوذة، أما الطهرية فقد تبنت تقاليد المشروع البرجوازي العقلاني والتنظيم العقلاني للعمل، و لم تقتبس من الأخلاق اليهودية إلا ما يمكن أن يساعدها"[1].

بمعنى أنّ الاستعدادات الروحية والعقلية حاضرة في صميم اليهودية، فالثقافة اليهودية تقدر المعرفة تقديرا عاليا، وأن العلاقة بين الإنسان والله ترتكز على ممارسة قيم شخصية محددة وبآراء الشريعة ونواهيها. قيم تتناقض مع القيم الاجتماعية للكونفوشيوسية ومع النسكية الصوفية لدى البوذيين.

الرأسمالية أو الطهرية أخذت من الشخصية اليهودية الصارمة في طقوسها التي تمليها عليها شريعتها، وجعلت من هذا الالتزام في السلوك أساس الانتماء إلى طائفتها. يقول لوران فلوري":"... بعد أن كانت الربوبيات ووعود الخلاص في الماضي عوامل أساسية في تحديد سلوك الحياة لم تعد سوى مادة تأمل فردي، حيث حلّت ضغوط أنظمة العمل الدنيوي في الاقتصاد الرأسمالي والسياسة البيروقراطية محل الأوامر الأخلاقية للأديان سابقا... خصخصة للديني في اتجاه واحد متلازمة مع استقلال الأنساق الدنيوية في مجال الاقتصاد والسياسة"[2].

الدين في نظره ينتج الإيتوس، أنظمة التصرفات التي تطبع وتتطبع عليها سلوكات الحياة، فالبروتستانتية رسمت معالمها من خلال انحيازها وتفضليها للإيتوس البرجوازي في العمل والمهن، خلقت روح الإنسان المهني استجابة للنداء الرباني الباطني، وجعلت من الفكرة القائلة بأنّ العمل

[1] - فيبر ماركس: الأخلاق البروتسانية والروح الرأسمالية، مصدر سابق، ص،ص:139-140.

[2] - فلوري لوران: ماكس فيبر، مرجع سابق، ص 70.

المستقيم بأجور منخفضة بالنسبة للذين لم يحالفهم الحظ، لم تتوفر لهم فرص أخرى، أمر يرضى الله.

البروتستانتية في نظره لم تقدم أي جديد، وإنما عمّقت بوضوح هذا التصور عن السلوك المهني، وغيرت من حوافزه، جعلته حافز سيكولوجي الذي يشكل فيه العمل كنـــداء ربـــاني ووسيلة للتأكد من النعمة والخلاص.

أعادت حقن الدين بإيتوس نفعي، غائي،و غيّرت من التصورات والسلوكات ومن معنى الحياة.

لقد أكّد "فيبر" من خلال نظرية الفهم السوسيولوجي أنّ الذهنية البروتستانتية كانـــت أحد محاور عقلنة الحياة التي ساهمت في تكوين ما يسميه الروح الرأسمالية لكنها لم تكن السبب الوحيد أو الكافي للرأسمالية نفسها، فلا ننسى التحركات الاقتــصادية وخاصـــة الكـــشوفات الجغرافية ونتائجها. واعتبر أن السوسيولوجية الإسلامية تتعارض مع العقلانية اللازمة لنـــشوء الرأسمالية، بينما اعتبر البعض أن سبب ذلك راجع إلى العوامل الـــتي تكـــون أســـاس تلـــك السوسيولوجية، أي في جماع الحياة الاجتماعية للعـــالم الإســـلامي، وأنّ الإســـلام لم يكـــن في جوهره عقبة في سبيل نمو أخلاقية تتجه نحو الرأسمالية، ونجد الدليل في مجموعات مثل سكان "الزاب" في الجنوب الجزائري المنتميين إلى الشيعة الإباضية التي تشبه في كـــثير مـــن النـــواحي الكلفليين مؤسسين الرأسمالية عند "فيبر"، فالعلة ليست في أفكار جماعة ما ولكـــن في وضـــعها الاجتماعي.

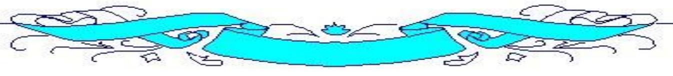
ضف إلى؛ ذلك أن نشأة الرأسمالية كانت قبل البروتستانتية في القرن الخـــامس عـــشر (15)، لذا فإنّ النشاط الاقتصادي الواحد له أسس أخرى غير العقيدة البروتـــستانية، فهـــذه الأخيرة كان ظهورها بمثابة رد فعل للمسيحية التي ظهـــرت قبلـــها، وعُرفـــت فيمـــا بعـــد بـــ"الكاثولكية" وكلاهما لا يؤثران كثيرا في الحياة الاقتصادية، لكون هذه الأخـــيرة تخـــضع لظروف معينة. ويمكن القول أنّ البروتستانتية نشأت لكشف الزيف الديني وإثبات حرية الإيمان ورفض كل سلطة بين الإنسان والله (هورمز)، هي دعوة إلى التحرر الـــديني والاجتمـــاعي، وفي نفس الوقت رفض الاستغلال والسيطرة رغم أن الجوهر لم يتغير، لكنها غيرت من شكلها

بعنوان رأس المال والنشاط الحر للأفراد، ولا ننسي أنّ الدول الاشتراكية استطاعت أن تحـــرز تقدما اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا دون أن تبتني نزعة دينية معينة.

"فيبر" ركّز على دور الدين وعقلنة إيتوسة، جعله يغفل عوامل أخرى مثل الاســـتعمار والتجارة والثورة التكنولوجية، أمورا يجب وضعها في المحك إذا أردنا إقامة تفسير شامل لظهور الرأسمالية، أما في حديثه عن الكنفوشيوسية التي اعتبرها تقدس قيم وعادات وطقوس صـــارمة ومحافظة بالمعنى الدوغمائي، لكنها لا تختلف كثيرا عن المسيحية واليهودية، فهي تدعو إلى الترعة العملية في الحياة وتعاليم كنفوشيوس، نظرية في العقلانية وفي تنشئة الفرد، وهنا يمكن الحـــديث عن النموذج الياباني رغم أنها لم تشهد تغييرا في معتقداتها الدينية إلا أنها حققت نظاما رأسماليـــا بامتياز.

"فيبر" لم يعالج الجوانب المختلفة للدين، وإنما اكتفى بدراسة (الأخلاقيات الاقتـــصادية للدين)، والديانات العالمية، وأثر هذه الأخلاقيات الاقتصادية على التنظيم الاقتصادي والحيـــاة الاجتماعية التي تضم هذه الديانات.



المبحث الأول: التصوف في المغرب الأوسط (المسار والواقع)

أ- المسار وحجم الانتشار

- دور النظام المرابطي والموحدي في انتشار التصوف

ب- الواقع الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي، والفكري، والثقافي

ج- الثورات الطرقية

المبحث الثاني: الكرامات وتمثلاتها في المغرب الأوسط

- الكرامة بين التنوع والتمثل

## المبحث الأول: التصوف في المغرب الأوسط (المسار والواقع)

### أ- المسار وحجم الانتشار:

موضوع التصوف بصفه عامة والتصوف الطرقي بصفة خاصة، احتـل أهميـة كـبيرة في الحياة الفكرية، سواءا المعاصرة منها أو التاريخية منها. موضوع شغل مساحة واسعة في تاريخ الفكر الثقافي والديني، وكممارسة صوفية جُسدت كظاهرة دينية واجتماعية شكّلت حـضورا داخل فضاءات المجتمعات المغاربية عموما والمجتمع الجزائري على وجـه الخـصوص. فالـدين في أصله حاجة وتجربة. تجربة دينية من حيث علاقة الإنسان بالله، علاقة يتحدد على ضـوئها الإنسان الديني، والمخيال الروحاني والربوبي. مخيال يحدد سلوك الممارسة التعبديـة في إطارهـا (الحلول والإتحاد).

فالصوفية هي تجربة رمزية وممارسة سلوكية تُعبر عن رغبة مُلحة في الإتحاد والحلول مع وفي الله، خميرة الشوق والمحبة شروط تمليها طبيعة التدين (ظاهر/باطن). معراج رمزي ينتقل فيه الصوفي من العالم العادي إلى العالم المقدس، وعتبة فصل فيه هي الانتقـال والـذوبان في روح واحدة، وبدن واحد مرورا باختبارات عميقة وعسيرة.

لكن كيف تحولت هذه الممارسة التعبدية الروحية الفردية إلى ظاهرة جمعيـة، تـربط المتصوف بالمجتمع والتي استقطبت في المجتمع المغاربي بشكل لافت للانتباه؟ حتى أصبحت تعرف عند الغربيين والمستشرقين بعبادة البشر؟. وما هي الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية التي هيأت هذا الرحم المغاربي لولادة هذه الظاهرة؟ كيف أسّس المجتمع المغاربي أساسـه ورأسمالـه الرمزي؟

ومن أجل تأسيس سوسيولوجية الفهم لهذه الظاهرة؛ وجب التوقف عند بعض المحطات وأولها "التاريخية" (***L'historicité***)، وكما صاغها "آلان توران"؛ إذ يقول الأستاذ "أرزازي محمد" فهما لصياغته:" قد تعني تلك القدرة التي يمتاز بها كل مجتمع على إنتاج ذاته باسـتمرار،

وذلك عبر إنتاج وتحديد حقله الاجتماعي والثقافي، ووسطه التاريخي الـذي يميـزه تاريخيـا وسوسيولوجيا.."[1].

فجُل الدراسات أثبتت وأكّدت أنّ ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط بدأت بالتصوف النظري، إبتداءا من القرن السادس للهجرة ثم تحول إلى تصوف عملي، حيث يمكن القـول أنّ التصوف في بدايته اختص به خاصة الخاصة أو ما نسميهم "النخبة"، إبتداءا من القرن السادس، و السابع، والثامن (06-07-08) للهجرة. كان يُدرّس في المدارس الخاصة واقتصر على طبقة معينة وفي حواضر كبرى؛ كتلمسان، وبجاية، ووهران، فكتاب "أبو عباس الغـبريني" (عنـوان الدراية) أحصى تلك النخبة ببجاية.

ثم جاءت مرحلة التصوف الشعبي، العملي إبتداءا من القرن التاسـع (09) للـهجرة، وعرف انتشارا واسعا، زادت عدد الزوايا، والرباطات سواءا في المدن أو الأرياف. وتم تصدير تعاليم الطرق الصوفية الكبرى وأورادها كالقادرية، والشاذلية، والرحمانية، والمدنية. مما أدى إلى ترسيخ الوعي الديني كقوة حفاظ وتغيير.

حضور دائم شكّل مخيال اجتماعي لدى الرعية، وأملا كبديل لهذه السلطة الحاكمـة، حقيقتا أنه نشأ في رحم سياسي متمرد، وكرد فعل روحـي واجتمـاعي علـى الأوضـاع الاجتماعية السائدة، لكنه لم يكن معزولا عن الحياة الاجتماعية. لكن كيف كانت تفهم هـذه التمثلات الاجتماعية والثقافية (مجاعة، أوبئة، كوارث) في الوعي الصوفي، وبمفهوم أملته عليـه إيديولوجيته كوسيط بين الله وعبده؟

في الحقيقة يؤكد البعض أنها كانت تُفهم كعقاب إلهي سماوي، إثـر تـأزم واخـتلال التوازن والعلاقة بين الله والإنسان، عالم الاختلاط ووجوب العودة إلى العالم الأصل، الينبـوعي الخالص، المصالحة بين العالم الأرضي والسماوي، بين اللاهوت والناسوت. وهنا بالضبط تـأتي قيمة وفعالية الكرامة الصوفية من حيث هي خطاب مُرمّز له من القدرة الإقناعية والاسـتعارة اللغوية ما يؤهله أن يخترق المجال ويُكون مخيال اجتماعي. خطاب مارسه الصوفي أو الولي بعنف رمزي فارضا واقعه ومخياله، له ما يبرره ويفرض مشروعيته ما دام الصوفي هو أقـرب النـاس

[1] - محمد أرزازي: الأبعاد السوسيولوجية والرمزية للممارسة الصوفية في الجزائر، مجلة الموافق للبحوث والدراسـات في المجتمع والتاريخ، منشورات المركز الجامعي، مصطفى أسطمبولي، ع/خاص، معسكر، الجزائر، 2008، ص 72.

إلى الله، فهو الزاهد والناسك والمتشبع بالمخيال والنموذج النبوي، سواءا في تديّنه وسلوكه أو في معراجه الرمزي ووحيه اللدني.

يقول الدكتور "بن سالم حميش":" كان من الطبيعي أن ينتج الإسلام كدين صوفية، التصوف ملازم فطري لكل ديانة، لذا فاعتبار البعد الصوفي أجنبيا أو دخيلا عن الإسلام معناه خنق النص وتجريده مما يعتبر امتدادا طبيعيا له؛ ألا وهو البعد الروحي. وهنا تكمن المضاعفات السلبية للعديد من الأبحاث الإستشراقية التي تريد أن ترد التصوف الإسلامي إلى أصل فارسي (رينان، وبلوشي، وإلى حدا ما كوربان)، أو يهودي (كوفمن، وفينسنك، وجولد تسهر، وغيرهم)، أو مسيحي (أسين بلا ثيوس، وإلى حد ما ينكلسون)، أو هندي (جونز كريمر، جولد يسهر.. الخ). أما التأثير اليوناني وبالأخص منه الأفلوطيني والهرمسي"[1].

"بن سالم" يرى أنّ التصوف الإسلامي خلق الاجتهاد الذي غلقت أبوابه، حيث أزالا الثقافة التحصيلية من أفق بحثه وأربط بطرق الاستنباط والمعرفة الحسية. ففي القرآن بذور صوفية حقيقية، وهي بذور قابلة لنمو مستقل وحر لا يحتاج إلى إخصاب خارجي.

وعليه؛ وجب علينا تقديم لمحة سريعة عن خصوصية التصوف المغاربي، كضحد للفكرة القائلة أنه تصوف مغربي خصب في رحم مشرقي، وأحيانا أخرى في رحم مسيحي ويهودي. نحن لا نخفي حقيقة أنّ التصوف المغاربي كانت بدايته صوفية نظرية، نظري كفكر فلسفي ومنهاج يعطي راحة ويقين عقلي من أجل السفر إلى الله، تكون فيها الوسيلة نظرية، عقلية محضة. أما الجانب العملي فيه والذي شكّل فضاء حضوره الحض الأوفر، ستكون فيه الغاية هو ما يقدمه من الجانب العملي الملموس، يكون المخيال والنموذج حاضر بقوة، مخيال المعجزات والنموذج الرسولي.

فما إذن؛ أهم الأسباب السياسية والوقائع والأزمات الاجتماعية والاقتصادية التي حوّرت من مفهومه وحقيقته، ومن منطقه؟ ما هي أهم روافده وينابيعه التي كانت سيلا يكبّ في قوالبه؟

---

(1) - حميش بن سالم: التشكلات الإيديولوجية في الإسلام - الاجتهادات والتاريخ-، تقديم: ماكسيم رودسنون، ومحمد عزيز الحبابي، الهلال العربية للطباعة والنشر بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، 1988، ط/1، ص 65.

سوف يكون الحديث هنا عن التصوف المغاربي، المغرب الأوسط نموذجا بغض النظر عن أهم الوقائع والأحداث والمعطيات التي يمليها تاريخ المغاربة، كوحدة وأمّة ومصير مشترك. سوف يكون الحديث عن التصوف باعتبار، أنّ الإسلام دين قد أنتج صوفية كأي دين أخر، فللمسيحي صوفيته، ولليهودي صوفيته، وللبودي الناسك صوفيته، وللكنوفوشيوسي صوفيته. كلها صوفية تحمل ترجيعات خلاصية أخروية، فما هي الخصوصية التي حملها التصوف المغاربي؛ أولا من حيث الجوهر والغاية، وثانيا كقطيعة للإمدادات الروحية والعرفانية القادمة من المشرق؟ كيف غيّرت من رمزية الغار والكهف الذي أخذ حضّه الأوفر في الثقافة العربية الإسلامية (غار حراء، أصحاب الكهف)، رمزية الخلوة والطهارة والتهيؤ لاستقبال الوحي اللدني، لتصبح رمزية الحواضر والاجتماع والعمران حاضرة بقوة. رمزيتها في التغيير وحل الأزمات، رمزية حاضرة من خلال الشجاعة إزاء مواجهة العدو والظالم، والدفاع عن مصالح البرورتارية الإسلامية الكادحة والفقيرة، يتأرجح فيها الميزان تارة بين قوة الشخصية الكاريزمية المالكة للموهبة والخوارق والمتمثلة في شخصية رأس هرم الطريقة، وتارة أخرى ترجح الكفة إلى الملموس من خلال ما تفعله الكرامة من خرق المألوف، وتكرار ودوام الأحوال.

فلكل مقام مقال، فالتصوف الإسلامي سواءا كان مغربي أو مشرقي، فهو وليد البيئة المحلية بمفهومها الواسع، البيئة العربية والدين الإسلامي، والتاريخ، والمصير المشترك. أحداث ووقائع ساهمت في بلورة وتعميق الفكر الصوفي لدى المسلمين، من خلال رمزية أهل الصفة، والصفاء، والصف.

سيرورة توقفت ساعة زممنها في المشرق العربي؛ التي هيمنت على الحياة الفكرية والثقافية في بلاد المغرب العربي الإسلامي طيلة عهود طويلة، باعتبارها نواة ومركزية الحضارة العربية الإسلامية، فجلّ الأنساق المعرفية، سواءا كانت سياسية، دينية (الفتاوى، الاجتهادات) وليدة رحم هذه الحضارة، ومن بينها نجد الأفكار الصوفية، فكانت مرجعية مشرقية لرحم مغاربي، فكان لـ"عبد الله بن مسرة القرطبي" (269-319هـ/883م-931م) وتلامذته تأثير على التصوف المغاربي، من خلال مدرسة التصوف الفلسفي، فكان كتابه (البصرة)، و(الحروف) عصارة أفكاره، أمّا جبل قرطبة فكان خلوته الصوفية.

فلسفة انطلقت من كينونة الإنسان ومن مبدأ الحرية والقضاء والقدر. فلسفة امتزج فيها العرفاني بالبرهاني، فلسفة تجعل من الإنسان مصدر جميع أفعاله وتُحمله أوزار المسؤولية. كان فكر اعتزالي لا يقرّ بحقيقة العذاب والنار، فنادى بفكرة وحدة الوجود التي سوف يكون لها تأثير على صوفية "ابن عربي" من خلال أنّ جميع صفات الله تعالى تختزل إلى شيء واحدة وصفة واحدة، وبإمكانية وجود مادية روحية تشترك فيها الكائنات ما عادا الذات الإلهية.

أفكار وفلسفة صوفية وجدت من تسامح معها من السلطة الحاكمة، فكان لها ذلك في حكم "المستنصر" (حكم عام 350-366هـ)، فسمح له بنشر أفكاره، لكن مع حكم "المنصور بن أبي عامر" (حكم 366-393هـ) تغير الأمر، فقرّب الفقهاء إليه، وكان النفي والسجن مصيرهم. مسلسل بوليسي سوف يعاود الحضور، من خلال مخيال محاكم التفتيش، فكان ضحيتها "الحلاج".

فإلى أي مدى أثّرت هذه الأفكار في التصوف المغاربي؟

لقد مثّلها واحتواها "ابن عربي" (توفى: 638هـ)، و"ابن سبعين" (توفى: 669هـ) اللذان استقرا في بلاد المغرب الإسلامي، حاملين لواء التصوف الفلسفي، فـ"ابن عربي" أقام بفاس وبجاية، و"ابن سبعين" في تبسة وبجاية، و"الحلوي" بتلمسان (الطريقة الشاذلية). كما لا ننسى ما وصل من مؤلفات وأمهات الكتب الصوفية في بلاد المغرب الإسلامي، وما مدى تأثيرها فيهم. فكتاب (الإحياء) لـ"الإمام الغزالي" الذي حاول فيه التوفيق بين الشريعة والحقيقة، بين الظاهر والباطن، قصد إضفاء الشرعية على التصوف عملا وسلوكا، فكانت هذه الشخصيات والكتب والمؤلفات تلغراف وهمزة وصل بين بلاد المغرب والأندلس.

كما فتحت فضاءات أخرى فيها رمزية العلاقات الودية والتاريخية والفكرية والوجدانية، كانت تألف فيما بينهم، لأسباب ووجوه عدّة كاعتبارها دار جهاد وحرب مع النصارى منذ فتحها، سجّل المغاربة حضورهم من الهجرة لديارها حاملين رمزية الفتح، وأسلمة العالم. فاستقروا بها من أجل الدفاع عن الثغور الإسلامية، فكانوا المتصوفة الحاملين لواء الجهاد، في حين تستر وتكتم الحكام.

حضور في غياب الدولة، فكانت النقمة عليهم خاصة بعد الهزيمة في معركة "العقاب" الشهيرة سنة (609 هـ/1212م). رمزية نهاية الوجود الإسلامي في بلاد الأندلس.

غياب الدولة؛ أبرز المتصوفة في ظل وضع متأزم اتسم بانتشار الانقسامات السياسية والطائفية. وهذا ما يجعلنا نقول أنّ متصوفة الأندلس ساهموا في نشر الفكر والثقافة الصوفية ببلاد المغرب، بل إنّ أغلب المتصوفة المغاربة من أصول أندلسية، كما لا ننسى دور هجرة العلماء والمتصوفة إلى بلاد المغرب، كتلمسان (مملكة بني عبد الواد) الذي يُعد "أبو مدين شعيب" (توفي: 594هـ) رأس هؤلاء.

وعلى العموم؛ يمكن أن نقول أنّ البيئة المغاربية وعقليتها لم تكن ترضى بهذا النوع من التصوف الفلسفي، بدليل أنّ لا تلك الأفكار ولا هؤلاء المتصوفة كُتب لهم الديمومة والاستقرار في بلاد المغرب الإسلامي، سواءا من جهة معارضة السلاطين والفقهاء الرسميين لهم.

يقول "بوداود عبيد":" كما كان الحال مع ابن سبعين الذي جاء في شأنه، وحدثني أبي إسماعيل بن أحمد رحمه الله، قال: كان ابن سبعين قد استقر بمدينة سبتة فشاع عنه أنه فيلسوف، فنفاه ابن خلاص منها"[1].

ونفس الشيء مع "ابن عربي" الذي لم يستقر بفاس (دخلها عام 591هـ).

**- دور النظام المرابطي والموحدي في انتشار التصوف:**

في القرنيين السادس والسابع لهجرة (12-13م)، ظلّ بهذا القرنيين كبار المتصوفة في المغرب والأندلس يُشكلون مرجعية للمتصوفة الخلف والأحفاد، لكن مظاهر المجون والاستمتاع التي تميز بها فقهاء المرابطين أثّرت في القاع السيكولوجي الديني، تراجعت فيها القيم الأخلاقية والدينية، انحرافات شكّلت قوة الانتقاد، يقول "بوداود عبيد":".. فلقد بعث أبو العباس رسالة إلى يوسف ابن تاشفين يعظه فيها ويذكره بواجبات الحاكم، وبالفقر الذي كان يعيشه الرسول صلى الله عليه وسلم، وزهد الخلفاء، ويحذره بأنّ فساد الرعية ناتج عن فساد الحكام وترفهم، وأنّ فساد الحكام ناتج عن فساد العلماء بسبب المال والجاه رغم ما عُرف عن يوسف ابن تاشفين من ورع"[2].

---

[1] - عبيد بوداود: ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط ما بين القرنيين السابع والتاسع للهجريين (13-15) دراسة في التاريخ السوسيو ثقافي، دار الغرب للنشر والتوزيع، د/ط د/ت، ص 51.

[2] - عبيد بوداود: المرجع نفسه، ص 51.

ووقع المجتمع المرابطي في أزمة عميقة بعد وفاة "يوسف ابن تاشفين" (500هـ/1106م) نتيجة التفاوت الطبقي، أفرز طبقة عريضة من الفقراء والمعدمين، فكان الأولياء حاضنيين الوضع، وكانوا هم الملتفين حولهم.

في المقابل؛ السلطة المرابطية احتوت هذا الالتحام، فراقبتهم وأغفلت معالجة الأوضاع الاجتماعية والدينية والأخلاقية والتي بنى عليها المتصوفة معارضتهم ونفوذهم. أما الموحدون فكان لهم نفس حذو المرابطين، تحالفوا إستراتيجيا مع المتصوفة من أجل استئصال جذور الحكم المرابطي في البداية، سياسة الاحتواء والصمت.

يقول "بوداود عبيد":".. ومن ذلك أشخاص الولي أبي يعزي بلنور بن ميمون من قبل السلطان عبد المؤمن بن علي عام (541هـ)، وسجن بعض الوقت قبل أن يخلى سبيله"[1].

فكان الرد ليس بالمثل تجنبا للفتنة، كما أنّ السلطة تعلم أنّ لهم شعبية والصراع معناه اللامخرج، فكان هدفهم الوحيد هو تأسيس الخطابات من أجل تكوين مخيال والآذان الصاغية، وهذا ما حققوه بالفعل. ويمكننا الجزم أن حجم انتشار التصوف في المغرب الأوسط خلال القرون السابع والثامن والتاسع (07-08-09) أنه احتوى الحواضر والبوادي، وامتزج فيه التصوف السني مع الفلسفي، بل حتى أنّ "بوداود عبيد" يذكر أنّ:".. إنّ متصوفة المغرب الأوسط في أغلبهم إن لم نقل كلهم ينتمون إلى المذهب المالكي الذي سجّل عودة قوية بعد انهيار دولة الموحدين"[2].

أمثال "المقري الشذالي"، و"عبد الرحمن الثعالبي"، فعمومية المذهب المتبني جعلته خصوصية لتصوف المغرب الأوسط طابع سني لخصوصية هذا المذهب المحافظ، أما التصوف الفلسفي كان محصورا إن لم نقل يكاد ينعدم ولا يكاد يذكر، إلا عند ذوي الأصول الأندلسية كـ"أبي عبد الله الشوذي الإشبيلي" والمعروف بـ"الحلوي"، الذي استقر بتلمسان وتنسب إليه الطريقة الشوذية ذات الاتجاه الفلسفي، والتي اعتبرت استمرارية لمدرسة "ابن مسرة القرطبي". أما المتصوفة ذو الاتجاه الفلسفي والأصول المغرب أوسطية مثل "أبو العباس أحمد بن علي بن يوسف البوني" (توفي: 622هـ)، و"عفيف الدين سليمان بن علي ابن عبد الله الكومي

[1] - عبيد بوداود: ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط، مرجع سابق، ص 53.

[2] - عبيد بوداود: المرجع نفسه، ص 104.

التلمساني" (توفي: 690هـ) فلم يكتب لهم الاستقرار في هذه البلاد، ولا لأفكارهم بالانتشار.

وهناك حقيقة يؤكدها "بوداود عبيد" هي أنّ:".. الموقف الصارم للفقهاء من أفكار وسلوكات منظري ومريدي هذا الاتجاه، وتأييد السلطة لهم في مسعاهم هذا هو الذي حال دون توسع دائرة الانتشار[1].

حقيقة وخصوصية تميز بها المجتمع المغاربي مستخلصا العبرة من النزاع الأندلسي وما وقع من تفكك وتشرذم عقائدي، فظل يحافظ على بساطة معتقداته الدينية وعلى وحدة مذهبه.

أما في علاقتهم مع السلطة فكانت تتراوح بين الانجذاب والنفور، فهذا الولي "الحسن أبركان" كان لا يقبل أي صدقة؛ التي تأتي من الأحباس والزكاة. وفي عهد السلطة الزيانية كان "يغمراسن" يكثرالزيارة لهم طالبا الدعاء والبركة. مثل ما كان يفعل مع الولي "محمد بن عيسى أبو عبد الله"، بل إنّ هذا الاحترام والتبجيل لم يخص الأحياء منهم بل حتى الأموات منهم، كأن أمر السلطان "يغمراسن" دفن الولي "محمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق" (681/629هـ) الجد الخامس أو السادس لـ"أبي عبد الله أحمد بن مرزوق" (توفي: 781هـ) بقصره، فأوصى بدفنه إلى جواره حين يموت.

ومن مظاهرها أيضا التشفع والتضرع عند السلاطين، من أجل فك ونزع غبن ومآرب المظلومين. فكان الولي "أبا إسحاق الخياط" كثير الدخول على السلطان "يغمراسن بن زياد" من دون أن يرده. ويذكر "بوداود عبيد"؛ حتى أنه كان يدخل عليه سبعين (70) مرة في اليوم لقضاء حوائج الناس، وهذا ما يدل أنّ الرعية كثرت مظالمها في هذه الحقبة.

ولطالما شّكلت الزوايا والأضرحة مزار السلاطين والأمراء زمن عواصف النكبات والأزمات السياسية والاجتماعية، ويذكر منها "بوداود عبيد" قائلا:".. مثل رغبة أبي تاشفين بن أبي حمو الثاني الفرار إلى إحدى الزوايا هروبا من مسؤولية الحكم التي ألقاها عليه والده في نهاية شعبان عام (776هـ)"[2].

[1] - عبيد بوداود: ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط، مرجع سابق، ص 105.

[2] - عبيد بوداود: المرجع نفسه، ص 230.

ولم تكن في منأى كلا من الدولة الحفصية والمرينية من ظاهرة التبرك وإجلال الأولياء، وهناك حقيقة هامة أوردها "بوداود عبيد" عن مبادئ وورع الأولياء خلال الفترة المدروسة، حيث كانوا يرفضون الخطط والتعيينات السلطانية المعروضة عليهم، ومن بينها القضاء كرفض كلا من "أحمد بن عثمان بن عجلات القيسي" (توفي: 675هـ)، و"أبو عبد الله محمد بن علي القصري"، و"عبد الحق بن ربيع بن أحمد الأنصاري" (توفي: 675هـ)؛ فالأول عرض عليه القضاء في حاضرة إفريقية، والثالث في بجاية، وكلهم أبوا وامتنعوا.

أما عن علاقتهم في هذه الفترة مع الفقهاء فكانت نسودها التعايش والفصح المتبادلين، رغم اختلالها في فترات قصيرة كقرار الخليفة الموحدي "أبي يوسف يعقوب بن يوسف" على إشخاص الولي "أبي مدين" إلى مراكش بسبب تغطيسه من الفقهاء خوفا من شوكته ورؤية إرهاصات المهدي المنتظر فيه، بل حتى أنّ أغلب المتصوفة خلال فترة سيادة التصوف النظري، النخبوي كانوا فقهاء بمعنى أتم الكلمة، جمعوا بين الفقه والتصوف، أمثال "أبو القاسم أحمد بن عثمان بن عجلات القيسي"، فلم يشهد المغرب الأوسط ذلك الصراع المرير بين المتصوفة والفقهاء مثلما عرف في المشرق، ساد جو التسامح الفكري والعقائدي بحيث لم تسجل أي حالة تكفيرهم مهما عظم الأمر.

وعلى العموم؛ على مدى ثلاثة (03) قرون يمكن أن نجزم أنّ مسار التصوف في المغرب الأوسط كان تصوف سني، وهذا ما ظهر في معتقداتهم وممارساتهم، وارتباطهم بقضايا مجتمعهم والوسط الذين يعيشون فيه، ذلك أنهم لم يكونوا يعيشون في عزلة تامة، بل أثّروا وتأثّروا، وقدّموا خدمات جلية لمجتمعهم كالطب مثل "أبي الحسن يحي المعارفي" (المعروف بابن الحاج: 625-781هـ)، وأعمال الرقية مثلما عُرف به "أبي علي" (العلاء) المديوني (توفي: 725هـ) من كبار الصلاح المتخصصين في القرية المبرئة للعاهات. كما أنهم كانوا يزورون المرضى ويحسنون إليهم، فتأسست الزوايا (أماكن للعبادة والذكر، ودار المسافرين وعابري السبيل)، وتعددت الوظائف (الدفاع عن ثغور الإسلام، التربية والتعليم)، فتوسعت الظاهرة باطراد بشري وجغرافي، وكثرت الزيارات لهم أحياء اوأموات، فقدمت لهم الذبائح والقرابين تقربا وتزلفا من إلتماس البركة والشفاء من العاهات والداءات.

هي إرهاصات لميلاد التصوف العملي الشعبوي، من خلال حقيقتين وظاهرتين دخيلتين على التصوف والمجتمع الجزائري؛ هي مسألة الذكر والرقص والكرامات، تراوحت الإجابة عنها ما بين البدعة المحدثة المخلفة للسنة والشرع وطريق السلف الصالح، وما بين التحبيب والترحيب، والأحرج فيها هي حالة الخشوع والسكون، ومعراج التعلق والإتحاد مع الخالق البارئ.

وهناك مسألة تعظيم وتبجيل الشيخ والولي، حيث أصبح يتمتع بمكانة يُحسد عليها، وهزّت عرش السلاطين، وسحبت البساط من تحت أقدام الفقهاء، فهم حماة الدين والشريعة وكانت الكرامة سلطانهم الرمزي وعلمهم اللدني الباطني، فقههم الصوفي مكانة ورهانات وتحديات سوف تعرف مسارا متأرجحا خلال حقبة الحماية العثمانية، أو حاملة لواء أسلمة العالم وأتركت (الكراعلة).

تعتبر حركة التصوف في العهد العثماني امتدادا للحركة التي سبقتها بقرون، فمؤسسي الطرق الصوفية في الجزائر قد ظهروا قبل القرن السادس عشر (16)، أما مرحلة الحكم الزياني اتسمت بكثرة أهل الزهد ورجال التصوف والمرابطون الحاملين رهان الشرف والنسب الشريف، والذين لعبوا بدورهم كجماعة دينية كبرى دورا في المجتمع. ويرجع سبب انتشار المرابطون في الجزائر وخاصة مع بداية القرن الخامس عشر (16) لبقاء بعض المعتقدات الدينية حيّة في ظل الإسلام، مع موجة التصوف التي عمّت المجتمع الجزائري. ضف إلى ذلك؛ أنّ فكرة المرابط تتلائم مع العقلية البسيطة للقبائل، يميلون إليهم اعتقادا منهم أنهم يملكون القوة الإلهية أو على اتصال بها، فالبركة الإلهية تفيض على الولي ثم تنتقل إلى ذريته، فيصبحون جميعا مرابطون يلتمس الناس منهم البركة.

ظهر في هذه الفترة كل من "عبد الرحمن الثعالبي"، و"محمد بن عمر الهواري"، و"إبراهيم التازي"، و"أحمد بن عبد الله"، و"محمد بن يوسف الملياني". ومنهم من عاصروا بداية العهد العثماني أمثال: أحمد بن يوسف الملياني، ومحمد أفغول، ومحمد بن شاعة، وفي المقابل كان الأتراك في تكوينهم الديني وقاعهم السيكولوجي من أتباع الطرق الصوفية؛ كالبكداشية. دخلوا الجزائر من باب ما فعلته الحروب الصليبية، سواءا في مشرقها ومغربها الحاملة لرمزية نصرنة العالم، قصد فتح باب السماء لنزول سيدنا "عيسى" عليه السلام، رمزية طال انتظارها.

سوف نتحدث عن ظاهرة التصوف الطرقي في الجزائر بغض النظر عن مسار تاريخ دخول الأتراك الجزائر، سيرورتها الدرامية وتراجيديتها الكوميدية. الحديث سوف يكون عن مسار الطرقية؛ كيف تحولت من تصوف فلسفي نظري إلى تصوف عملي؟ ما هي فترات ضعفها ومراحل قوتها؟ كيف كانت علاقتها بين الحكام (ثورة/سلم وتوافق) ومع الرعية؟ ما هي أهم الأزمات والنكبات الذي تعرض له الكيان المجتمعي، وكيف تجاوزت الأزمة؟ كيف تعددت الفتاوى، دار الحرب ودار السلام؟ من هم صد ومنهم مع؟ كيف كان واقع الخارطة السوسيو سياسية والجغرافية للطرق الصوفية في الجزائر؟ وما الذي جعل "حمدان خوجة" شاهد العصر وصاحب كتاب (المرآة) يطلق عنان جموحه وسخطه لظاهرة الشرك بالله؟.

يقول الدكتور "محمد عبد الكريم":" إن حمدان خوجة يعاتب على من يعظم قبب الأولياء وأضرحة الصالحين، وكان يقول: إنّ الله موجود في جميع الأمكنة فلا يختص وجوده بمكان دون آخر، ويعد الإغراق في تعظيم أضرحة الأولياء ومدافن الصالحين إشراكا بالله، ويعلل فعل ذلك بالجهل المخيم على الرعية التي لا تفقه شيئا في دينها"[(1)].

ربما حالة الضعف التي أشار إليها كلا من "محمد السنوسي" من الناحية الغربية من البلاد و"الشيخ عبد الكريم الفكون" في الناحية الشرقية، حياة اتسمت بالظاهر على حساب الباطن، حدوث هوة بين الشريعة والحقيقة. حياة تؤمن بالملموس (الكرامات، وخوارق العادات)، زمنها زمن البدع والخرافات، سببه فراغ روحي وثقافي عرف كيف يتلائم، يغير من شكله مع تعاليم دينية صوفية دون أن يمسّ جوهره، كلا حسب الموقع الجغرافي والمستوى الثقافي.

إنّ الدارس لواقع التصوف في الجزائر في بداية العهد العثماني وفي أواخره يميز بين مرحلتين متباينتين: مرحلة تحرير وهران وطرد العدو الإسباني، ومرحلة ما بعد التحرير (1792-1830م). في المرحلة الأولى كانت العلاقة يميزها الانسجام والتعاون بين السلطة الحاكمة والمتصوفة، إتحاد وحدة الجهاد وطرد الغزاة.

ولهذا التحالف بين الطرفين مبررات كثيرة أوجدتها الظروف السياسية والاقتصادية والدينية التي كانت عليها الأمة آنذاك، شعر الأتراك بأنّ المرابطين هم أقرب الناس إليهم،

---

(1) - عبد الكريم محمد: من أعلام الجزائر - حمدان بن عثمان خوجة الجزائري ومذكراته-، دار الثقافة، بيروت، 1972، ط/1، ص 104.

فتبركوا بهم وأطلعوهم على خططهم الحربية برهانا للثقة المتبادلة، ومنها ما يـذكره الـدكتور "أ. سيدهم" أنّ:".. ومثال على ذلك أنّ بيري رايس العثماني يذكر أنه هو وعمّه قائد الغـزوة كمال رايس نزلا سنة (901هـ) بمدينة بجاية، وأقاما بزاوية الشيخ محمد التواتي الذي كـان يبلغ من العمر مائة وعشرين (120) سنة، وكان صاحب كرامات وأعطى كلا منهما رمـزا يشير إلى مستقبله، وبقيا شتائين في المدينة حبا في الشيخ يذهبان في الصيف للغزو والجهاد"[1].

ومنها خشيتهم من الشيخ "أحمد بن يوسف الملياني"، حيث كان معـروف باسـتجابة الدعوة، وحين حاولوا الحد من نشاطه دعا عليهم، فحاولوا حرقه لكن النـار لم تحرقـه، لأنّ برودة النار من كراماته.

فكان التحالف معه ،نصرا لضم تلمسان، كما زار "عروج الشيخ الملياني" واتفق معـه سرا على عدة أمور، فمنها إعلان "الملياني" إتباعه وتأييده للعثمانيين. في المقابـل كانـت لـه الحماية وعدم التعرض له، وأهدى "خير الدين" للشيخ "ابن مرزوق خليفـة المليـاني" هـدايا واعترف به خليفة للطريقة الشاذلية.

في هذا ظل هذا التفاهم والتلاحم والتحالف شاع في الجزائر هذا الأمر، ويقول الدكتور "أ. سيدهم":".. حتى عرف الناس أنّ هناك سياسة مقصودة في هذا الاتجاه، فكثرت الأضرحة والقباب، ودخلت الطرق الصوفية من بلاد المغرب والمشرق، وجاء الدعاة إلى الله واختلط بهم الدعاة المزيفون ينشرون أفكارهم وأورادهم، وأصبح لكل منطقة ومدينـة أو جهـة زاويـة وأضرحة يتبركون ويدعون ويتقربون بالهدايا والنذر، ويقيمون الوعدات والحضرة"[2].

فانتشرت الدروشة والتباهي بالسبحة والأذكار والخِرق البالية والعصا. وبجل العثمانيون أهل التصوف الحقيقي والكاذب معا. فهم خاطئ خلق ظاهرة عبادة البـشر، والقلـة منـهم من كان له النظرة الثاقبة والفكرة الصائبة في فهم سياسة هذا التبجيل والاحترام، ومنهم السيد "حمدان خوجة". يقول الدكتور "محمد عبد الكريم":" إن احترام الأتراك لأضرحة الـصالحين وقبب الأولياء فيرده سي حمدان خوجة إلى نزعة سياسية يقصد الأتراك من ورائها الاسـتيلاء

---

(1) - سيدهم أ.: مكانة التصوف في الحياة الاجتماعية والسياسية في العهد العثماني، المجلة المغاربية للدراسـات التاريخيـة والاجتماعية، دورية محكمة يصدرها فريق البحث بمخبر الجزائر، تاريخ ومجتمع في الحديث والمعاصـر، جامعـة جـيلالي ليابس، سيدي بلعباس، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، العدد/1، الجزائر، ديسمبر 2009، ص 20.

(2) - سيدهم أ.: المرجع نفسه، ص 20.

على قلوب الرعية وقد نجحوا في سياستهم، أما فرنسا فإنها اتخذت سياسة عكس سياسة الأتراك من حيث عدم احترام أضرحة الأولياء وقبب الصالحين، بل نبشت قبور بعض أموات المسلمين، وشتت عظامهم، وهذا العمل أحد الأسباب التي ألبت عليها الرعية الجزائرية"[1].

في المقابل؛ عنصر العقيدة والقبيلة حاضر في حجم انتشار هذه الظاهرة، نظرا إلى ما كانت عليه القبائل والعشائر من تنافس على المجد وامتلاك الرأسمال الرمزي، فكان لكل قبيلة التي يظهر بها ولي تنال شرفا تباهي به القبائل الأخرى. ومن هذه الرمزية ظهر وهم اصطناع الأولياء الوهميين، كما كان مع مسألة الشرف حتى نال الولي شهرة المكان والزمان، وتعدى حدود القبيلة والعشيرة، واكتسب حيزا كبيرا وأصبح مقام الزيارة إلى كل من يريد أن يلتمس البركة.

أما المرحلة الثانية تميزت باتساع الهوة بينهم خاصة بعد استكمال طرد الإسبان من الثغور والتراب الجزائري، توقف الرباط والجهاد وبدأت مرحلة إعادة السيادة من التراب الجزائري، ويرجع الأستاذ "محمد شاطو" أسباب اتساع هذه الهوة قائلا:".. فإنّ صعوبة الظروف الداخلية والخارجية التي كانت تمرّ بها الجزائر قد أوقعتها في دوامة من الأزمات تعامل الحكام معها بكثير من الإرتجالية والتسرع في اتخاذ القرارات، رغم النية الحسنة لمعظمهم. الشيء الذي أوقعهم في كثير من الأخطاء التي ساهمت بشكل أو بآخر في اتساع الهوة بينهم وبين الرعية"[2].

ويُرجع الكثير من الباحثين أنّ الإسلام في المغرب حتى أواخر القرن الثامن عشر (18) لم يتمتع بالحماية العثمانية أمام تلك الهجومات الصليبية الغربية، وظلت السيطرة العثمانية اسمية فعلا في الجزائر وليبيا، فكان اللزوم القيام بعدّة حركات إصلاحية وثورات قبلية.

فظهرت الكرامات؛ كرامة تخليص الناس من تسلط الحكام، وكرامة الطعام أيام القحط والجفاف، وكرامات المهدي المنتظر، ومنها ما ذكره الدكتور "أ. سيدهم" حيث قال:".. من ذلك ما روى عن كرامة الإمام الجليل محمد الهواري ضد باي وهران مصطفى بوشلاغم

---

[1] - عبد الكريم محمد: حمدان خوجة الجزائري ومذكراته 1972، مرجع سابق، ص، ض:104-105.

[2] - شاطو محمد: السلطة العثمانية في الجزائر وعلاقتها بالطرق الصوفية (1792-1830)، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، منشورات المركز الجامعي مصطفى أسطنبولي، معسكر، العدد/3، ديسمبر 2008، ص159.

بعد فتحها الأول، حيث أمر أحد جنوده بإلقاء القبض على شخص لجأ إلى قبة سيد الهـــواري فانتفخت بطن الجندي، كما حل سخط الولي الصالح بالعثمانيين، حيث عاد الإسبان من جديد واحتلوا وهران والمرسى الكبير ،كما رُوي أنّ الأهالي كانوا يعتقدون أنه لولا دعــوة الإمـــام الجليل لما خان اليهودي الأهالي وفتح الباب أمام الإسبان الذين احتلوا المدينة ثانية"[1].

هوة أملتها تصدعات سياسية وأزمات اجتماعية، فكيف أثّرت، وبما وكيف تجاوزت؟

حكم الأتراك العثمانيين قرابة (319) عاما، كان فيها عصر الفتح والانتصار، "بابـــا عروج"، و"خير الدين" (1512-1546م)، ودام حكمهم (34) عـــام ثم حكـــم الـــولاة "البايلار باي" باي البايات (1546-1587م)، ودام طيلة حكمهـــم الخلـــع والاســـتبدال من حكم دام (41) سنة. أما الباشوات الثلاثين (30) عزلوا، فمدة حكمهم لا تدوم إلا ثلاثة (03) سنوات، ودامت تراتبيتهم (72) عاما. أما الأغوات (1671/1659م) دام حكمهم اثني عشرة سنة، قُتلوا فيها غدرا وانتقاما. أما الدايات (1830/1671م) دام حكمهم مائـــة وستون (160) عاما، عمّروا فيها طويلا.

تنوع الحكم واختلاف الألقاب إن دلّ إنما يـــدلّ علـــى أنّ الخريطـــة الجيوسياســـية والاقتصادية والاجتماعية كانت في حالة غير مستقرة، تولّد عنها أزمـــات اجتماعيـــة (قتـــل، تشريد، ضرائب، ومجاعة)، وسياسة (رد الاعتبار، ومعاهدات الصلح، ونقـــد الـــصلح)، أمـــا الاقتصادية (القرصنة والديون). كل هذا خلق فضاء وسّع الهوة بين الحكـــام والرعيـــة، بـــين المكبوت والمعبر عنه، وكثرت الشكاوى ودعاوى الظلم، وفي هذا الصدد يذكر الأستاذ "توفيق المدني" قائلا:".. وفيها وصلت وفود من أهل تلمسان تستغيث به ضد سلطانهم الظالم بوحمـــو الذي استعان بالإسبان على قضاء مآربه، وتوصل إلى العرش تحت حمايتهم..."[2].

فأهل تلمسان استنجدوا "بابا عروج" من ظلم "بوحمو". إذن كيف كان واقع الخارطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والثقافية؟

[1] - سيدهم أ.: مكانة التصوف في الحياة الاجتماعية والسياسية في العهد العثماني، مرجع سابق، ص 21.

[2] - المدني أحمد توفيق: محمد عثمان باشا داي الجزائر - سيرته، حروبه، أعماله، نظام الدولة والحياة العامة في حياتـــه-، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، د/ط، ص 24.

**ب- الواقع الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي، والفكري، والثقافي:**

- الواقع السياسي: إثر وفاة الداي "محمد عثمان باشا" سنة (1791) وتولي الــداي "بابــا حسان" (1791– 1798م) مقاليد الحكم، بعده الداي "مصطفى" (1798-1805م) فترة مالت فيها الكفة إلى اليهود، حيث عرفت احتكارا في القمح والحبوب مــن طــرف اليهوديين "بكري"، و"بوجنان"، فترة ارتفع فيها سعر القمح، وانتــهت إلى فتنــة شملــت الطائفة اليهودية، وتولد عنها اغتيالات الدايات حيث تعاقب على الحكم خلال تسع (09) سنوات (1220-1230هـ/1805-1814م) خمس (05) دايات:

**1.** الداي "أحمد باشا" (1220-1223هـ/1805-1808م).
**2.** الداي "علي باشا" ويُعرف بــ"الغسال" (1223- 1224هـ/1808-1809م).
**3.** الداي "الحاج علي باشا" (1224هـ/1809م).
**4.** الداي "محمد باشا" (1230هـ/1814م).
**5.** الداي "عمر باشا" (1230-1233هـ/1814-1817م).

هؤلاء كلهم قُتلوا على أيدي العساكر.

عدم استقرار السياسي أثّر على الوضع الداخلي للبلاد، ويقول "محمد شاطو":".. يشير العنتري وهو من الذين عايشوا المرحلة الأخيرة من الحكم العثماني واصفا حُكام تلــك الفتــرة بقوله: وصاروا يظلمون الناس ويسفكون دماءهم، ويأخذون أموالهم بغير حق، ويعــدون ولا يوفون، ويؤمنون ويغدرون"[1].

- الواقع الاقتصادي والاجتماعي: وكما ذكرنا سابقا غلاء أسعار القمــح وكثــرة زيــادة المــطالب الضريبية، مما ساهم في قيام التمردات والثورات تزعمها رجال الصوفية على وجه الخصوص، لما لهم من مكانة وسلطة في أوساط المجتمع.

سنوات القحط والجفاف والمجاعة التي أعيت الحكام وأثقلت كاهل السكان، فــشهدت البلاد سنوات (1800-1807- 1816- 1819) قحطا شديدا أضرّ بالزراعة، وأصبحت البلاد معرضة للمجاعة.

[1] - شاطو محمد: السلطة العثمانية في الجزائر وعلاقتها بالطرق الصوفية (1792-1830)، مرجع سابق، ص 160.

ويقول "محمد شاطو" كما أشار إلى ذلك "صالح العنتري":".. حصلت للناس شدة ومجاعة قد أشرف فيها الضعفاء على الهلاك... حتى صاروا يقتاتون الدم والميتة، وغير ذلك مما لا يباح اقتنائه"[1].

كما أنه كانت هناك رهانات على مستوى البحر الأبيض المتوسط فرضها الأعداء، قصد الحد من نشاط البحرية الجزائرية، الأمر الذي أدى إلى إفلاس الخزينة.

قرارات وتكتلات أوروبية تزامنت مع سنوات القحط والجفاف التي كانت تمر بها البلاد، فلم تجد السلطة العثمانية كحل للأزمة سوى الاهتداء إلى زيادة الضرائب على السكان، والزوايا التي كان مصدر رزقها من الغفارة والأحباس والأوقاف. فكثرت الثورات والعصيان وعانت الأمرين، فزادت الهوة بين السلطة والرعية، وتلاشت الروابط الدينية، وفقدت الثقة، وقل الأمن واشتكى الناس من ظلم البايات وتجاوزاتهم.

- الواقع الفكري والثقافي: ومنها هجرة العلماء والأولياء غريس منها إلى فاس، وخاصة بعد الغزو الإسباني لوهران وحملات العثمانيين على تلمسان، فمنهم وكما يذكر الدكتور "كمال فيلالي":".. فكان إبراهيم القطب الصالح والولي الزاهد قد هاجر إلى فاس واستقر بها قبل غزو الإسبان بلاد المغرب، إلى أن توفي بها سنة (886هـ)"[2].

كما حدثت هجرة كبيرة سنة (968هـ) قال عنها "كمال فيلالي":" على إثر حملة خير الدين على تلمسان التي أشعلت نار الفتنة جرّاء انقسام علماء تلمسان، بين مؤيد ومعارض للترك"[3].

ويُرجع الكثير هذه الهجرة إلى مزج البايلك بين السياسة والدين، فجعلت من مهنة الإفتاء والقضاء مهنة دينية وسياسية على سواء، بين قضاء الأهالي وقضاء العجم من ترك وكراغلة.

---

(1) - شاطو محمد: السلطة العثمانية في الجزائر وعلاقتها بالطرق الصوفية (1792-1830)، مرجع سابق، ص 161.

(2) - فيلالي كمال: هجرة علماء غريس وتلمسان إلى فاس في العهد العثماني، مجلة المواقف للدراسات والبحوث في المجتمع والتاريخ، ملتقى الدولي الأول حول الظاهرة الدينية، قراءات جديدة من منظور العلوم الاجتماعية والإنسانية، أيام: 14-15-16 أفريل 2008، منشورات المركز الجامعي، إسطمبولي، ع/خاص، معسكر، 2008، ص 373.

(3) - فيلالي كمال: المرجع نفسه، ص 374.

ويذكر أنّ:" ابن للو مفتي الجامع الأعظم بتلمسان وهو من كبـــار فقهائهـــا هـــاجر إلى ضواحي غريس، نتيجة سوء معاملة الحكام العثمانيين له، ويذكر أنّ قائد الزمول التركـــي أراد استرضائه بالهدايا وعرض عليه مناصب إلا أنه قررّ الهجرة ثانية، وتقول الرواية أنـــه ثـــار غضب القائد الذي لم يتقبل رفض عروضه فأمسك بلحيته ونتف شـــعيرات منـــها، وأقـــسم أن يهجر إلى بلاد النصارى"[1].

وهذا ما استدعى بزعماء الطرق الصوفية إلى الوقوف إلى جانب الـــسكان المتـــذمرين من سياسة الأتراك، فقادوا ثوراتهم رغم أنّ السلطة تعاملت معهم بازدواجية، فأحيانـــا تقـــوم باسترضائهم والتبرك بهم وتعفيهم من الضرائب والجباية، وأحيانا أخرى تثـــور علـــيهم فإمـــا تسجنهم أو تنفيهم وإما يهاجرون بأنفسهم مثلما وقع للشيخ "محي الدين" والد "الأمير عبـــد القادر" الذي سيضطر مع ولده مغادرة مدينة وهران، أو مثلما وقع للشيخ "عبد القـــادر بـــن الشريف الدرقاوي" الذي سيضطر هو الآخر للالتحاق بموطن أجداده بنواحي فرندة جنـــوب الجزائر، ومثلما وقع مع مؤسس الطريقة التيجانية الشيخ "أحمد التيجاني" الذي لم ترق للسلطة تعاليمه فغادر موطنه إلى الأبد ليتلقاه العاهل المغربي بالتهليل والترحيب.

ويقول "محمد شاطو":" لقد أقدم الباي حسن على قتل الكثير من العلمـــاء والفقهـــاء والشيوخ الصوفية، فقتل ولي الله الحاج محمد البوشيخي وعلّقه على خشبة بوهران، وقال: هذا جزاء من يريد الظهور والإعلان ثم توجه بجيش عظيم إلى زاوية الـــشيخ بلقنـــدوز القـــداري التيجيني وليس عند هذا الشيخ الضرير سوى الطلبة لقراءة القرآن، قال: مثل هذا لا يثور علينا ورجع ثم غزاه ثانية وقتله خنقا في عام (1245هـــ/1829م)"[2].

فالتاريخ يشهد أنّ المرحلة التي أعقبت تحرير وهران من غزو الإسبان ســـنة (1792) عُرفت بكثرة أزماتها الداخلية السياسية منها، كظاهرة اغتيال الحكام وقيام التمـــرد علـــيهم، واقتصادية كالجفاف والقحط وشح المداخيل الداخلية، وأزمات خارجية كالتكالب والتحالف الأوروبي على شل حركة البحرية الجزائرية في حوض البحر الأبيض المتوسط، مما فـــتح المجـــال

[1] - فيلالي كمال: هجرة علماء غريس وتلمسان إلى فاس في العهد العثماني، مرجع سابق، ص 374.

[2] - شاطو محمد: السلطة العثمانية في الجزائر وعلاقتها بالطرق الصوفية (1792-1830)، مرجع سابق، ص 168.

لقيام الثورات الطرقية امتزج فيها لغة السيف والبارود، ورمزية الكرامات والمهـــدي المنتظـــر. فكيف كان واقعها ومصيرها؟

**ج- الثورات الطرقية:**

- الشريف "ابن الأحرش الدرقاوي": قبل هذه الثورة، يقول محمد بن عبد الكـــريم: " (1194هـ/1780م) في هذه السنة بالذات اجتمعت الطائفة الدرقاوية بموضع يقال لـــه (عين الحوت) قرب عين تموشنت، وقررت الخروج عن طاعة الأتراك، فنهض إليهم بـــاي الغرب الحاج خليل، وفي أثناء سيره إليهم حدثت عاصفة طبيعية فشتتت شمل جيشه، وفجأة توفى الباي فخلفه محمد الكبير.."[1].

ثورة تزامنت مع حادث العاصفة طبيعية وأدعية الصالحين والأولياء، شُتت الجيش وقتل الباي، من هنا تكوَن المخيال الكرامي للدرقاويين، فتتالت الثـــورات والتمـــردات وكثـــرت الكرامات ورواها، ومنها ثورة "الحاج محمد بن الأحرش الدرقاوي" ببايلك الشرق دامت ثلاثة (03) سنوات، وقتل فيها الباي "عثمـــان بـــن صـــالح"، ففـــي ســـنة (1804م/1618-1619هـ) حرّض "الحاج محمد بن الأحرش" القبائل التي بضواحي قسنطينة فثارت جميعهـــا على الأتراك، فتوجه صوب جيجل والقل فاستولى عليها، ثم انتهز فرصة غياب الباي "عثمان" واشتغاله بإخضاع بعض القبائل بسطيف وضواحيها فكانت المعركة بقسنطينة نجحا فيها، لكن عودة الباي من غزواته أرغمه على التقهقر والتراجع، فرجع إلى جبال ميل بعدما أصيب بجراح خطيرة، فتابعه الباي "عثمان" وانتصر على عدد أكبر من جيشه ولكن أثناء عودته من المعركة وقع في كمين نصبه أنصار "ابن الأحرش" فخسر فيه جميع عساكره وعتادهم، وقتل هو وسيفه في يده فاستخلفه "عبد الله بن إسماعيل".

أما "توفيق المدني" يذكر أنّ:" الحاج محمد بن الأحرش ضحد جند باي قسنطينة وأراد الرايس حميدو الاستيلاء على جيجل وإخراج المرابط منها، فلم يستطع.كثرت أعمال الاحتكار في القمح والحبوب من طرف بوخريص وبوشناق (اليهوديين) وارتفعت الأسعار فوقعت فتنـــة ضد الباشا وضد نفوذ اليهود. ثار في ناحية وهران مرابط آخـــر يـــدعى الـــشيخ الـــشريف

[1] - عبد الكريم بن محمد: من أعلام الجزائر - حمدان بن عثمان خوجة الجزائري ومذكراته-، مرجع سابق، ص 16.

الدرقاوي وانهزم أمامه بابا الغرب واشتد الهيجان ضد نفوذ اليهود فقتل أحد جنود بوشناق عند خروجه من قصر الولاية... وحاول الباشا الفرار فلم يستطيع وقتله الجند"[1].

إنّ المجاعة والغلاء اللذان تسببا فيهما اليهوديين أديا إلى فوضى عارمة في البلاد، وأدى ذلك إلى محاولة اغتيال الداي مرتين: مرة في شهر مارس، والمرة الثانية في شهر ماي من عام (1220هـ). وفي هذه السنة ثارت على الأتراك الطائفة الدرقاوية وعلى رأسها "عبد القادر بن الشريف الدرقاوي".

- "عبد القادر بن شريف الدرقاوي": ببايلك الغرب (1215-1220هـ/1800-1805م)، ثورة أفسدت العلاقة بين السلطان المغربي وأتراك الجزائر، لأنّ تلك الطائفة كانت متكونة من جماعة أصلهم من المغرب الأقصى، مما استدعى باي وهران "الحاج مصطفى المنزلي" تجهيز جيش وقاده بنفسه قصد إخضاع الطائفة الدرقاوية، والتقى الجمعان بملتقى نهر (عين فرطاسة)، فانتصرت الدرقاوية وأفنت الجيش التركي، ولم يسلم منهم إلا الباي، وفرّ على فرس بدون سرج، وواصلت الدرقاوية ثورتها حتى وصلت إلى أبواب وهران فحاصرت الباي، فسارع هذا الأخير بطلب النجدة من السلطان المغربي "مولاي سليمان".

وفي عام (1806م/1220– 1221هـ) أولى على وهران "محمد المقلش" بكر "محمد باي الكبير" من أجل تنظيم جيش يفك الحصار ويهزمهم، فحاصرهم مما أضطرهم للجوء إلى ناحية فلتية (بين وادي منية ووادي جديوية)، فكسر شوكتهم وأخمد نيرانهم. وفي نفس السنة ظهر "محمد بن الأحرش" للمرة الثانية محاولا إخضاع مدينة بجاية ثم سطيف لكنه خسر المعركة مع جيش "المقراني" ببلاد القبائل، فدحر "ابن دالي" وفر "ابن الأحرش". وسنة (1808) عاودت الدرقاوية الثورة على وهران، وفي عام (1809م/1223-1224هـ) ظهر "الشريف الدرقاوي" بعدما اختفى في الجنوب الصحراوي ببني يزناسن، تزوج بنت رئيسهم واستطاع أن يجذب منهم غفرا أصبحوا من أنصاره في الحروب مع الأتراك، لكن الباي "محمد بوكابوس" لاحقه مما أدى به الهرب إلى المغرب الأقصى. وفي هذا الصدد

---

[1] - المدني أحمد توفيق: محمد عثمان باشا داي الجزائر (سيرته، حروبه، أعماله، نظام الدولة والحياة العامة في حياته)، مرجع سابق، ص 56.

يقول "محمد بن عبد الكريم" أن":" بوكابوس غزا مدشرة من بني يزياسن وغنم منـــهم غنـــائم كثيرة، بيد أنه تحتم عليه أن يتركها في جبال نواحي تلمسان، حيث هاجمت جنـــوده عاصـــفة رهيبة من الثلج وقضت على جلهم بالموت"[1].

- الثورة التيجانية: ببايلك الغرب؛ قام بها "ابن أحمد التيجاني" مع الباي "حسن بن موســـى" آخر بايات الجزائر (1233-1246هــ/1818-1830م) تمكن وبعد جهدا جهيـــد من إرجاع الهدوء إلى كل نواحي القطر، وقضى على كل الثورات والفتن ومنها فتن أولاد سيد الشيخ، و"أحمد التيجاني" بناحية عين ماضي.

مرحلة ثارت فيها القبائل الكبرى على الأتراك بسبب غزو "محمـــد الميلـــي" والملقـــب بوشطيبة[*] الزاب، فأعدم الكثير وخرّب نخيلها، ونظرا لأعماله الشنيعة والبغيضة خلعه البـــاي وسجنه بشرشال وخلفه رجل اسمه "إبراهيم".

تمردت أولاد نايل على باي تيطري، فخرج عن طاعة الأتراك بعين ماضي إثر عـــودة أولاد "سيد أحمد التيجاني" من فاس (تـــوفى أحمـــد التيجـــاني عـــام 1815م/17 شـــوال 1230هــ)، كما نظمت عدّة ثورات بالناحية الوهرانية وكان يتزعمها شيوخ الطرق، منهم "الحاج محي الدين" (والد الأمير عبد القادر). وفي عام ( 1819م/1234-1235هــ) جهز الداي جيشا بقيادة "يحي أغا" لغزو التيجانيين الثائرين في عين ماضي لكنها باءت بالفشل.

وفي عام (1827م/1242-1243هــ) ثارت قبائل الحشم، ثورة عارمة ضد الأتراك انظم إليها التيجانيون، وحاصروا مدينة معسكر، لكن باي وهران استطاع حصرها ودحرهـــا، ففرّ الحشم وصمد التيجانيون إلى أن قتلوا.

فكان دخول الفرنسيين إلى الجزائر بسبب تأزم الظروف الداخلية والخارجية التي تعرض لها العثمانيين. فمن الداخل ثورات القبائل كثورة قبائل (الحناشة) بقسنطينة، وقبائل (الأربـــاع) جماعة عظيمة من قبائل الرحل ومواقعهم بين (ثنية الحد) شمالا و(ورقلـــة) جنوبـــا، وكـــانوا من أنصار التيجاني. ومن الخارج صراعات سياسية مع الفرنسيين عجّل من تفكـــك وتـــشرذم العثمانيين.

---

[1] - عبد الكريم بن محمد: من أعلام الجزائر - حمدان بن عثمان خوجة الجزائري ومذكراته-، مرجع سابق، ص 35.

[*] - الشطبية: لغة إقليمية في (المحرفة)، ولُقب بذلك لأنه صنع آلة تشبه المحرفة (الشطبية) لقطع رؤوس الآدميين.

فكيف كان واقعها وإستراتيجيتها الروحية والسياسية والاجتماعية؟

يقال: إذا كانت بلاد المشرق هي بلاد الرسل والأنبياء، فإن بلاد المغرب هي أرض الصالحين والأولياء، أما الطرق الصوفية كإيديولوجية عملية لفهم الدين ومن حيث هو مشروع مجتمعي إسلامي سجّل التاريخ فيها ما سجّل من تناقضات، وتغير الشكل والحفاظ على المحتوى، فتراوح مسارها في الجزائر بين الشجاعة والمقاومة، وما بين غطاسين ومؤيدين للاحتلال، بمفهوم تغير الهوية واحتلال البلاد، ومن حيث حضور مخيال ورمزية الحروب الصليبية إبتداءا من التتار ومقاومة صلاح الدين الأيوبي. هو خطر على الدين وعلى الإنسان وعلى المسار التاريخي، فلا يخفى علينا دور الطريقة القادرية والرحمانية في مقاومة الاستعمار الفرنسي، والحفاظ على البناء والنسيج المجتمعي رغم تلك الترعة القبلية والصراعات الرمزية والاقتصادية، ولا ننسى دور الطريقة السنوسية في ليبيا والشاذلية في مصر. مواقف تراوحت بين المقاومة والرضا بالقضاء والقدر، بين رد الاعتبار وقابلية الاستعمار. ضرورة وحتمية جعلتها تغير من منطق التصوف القابع والمستنعم من الأحباس والغفارة إلى مقاوم، ومن مقاوم ولو قضت على مكانته وهجرته إلى البلاد الغربية إلى من يريد الحفاظ عليها، بل حتى يأمل في الملك والسلطة. خلال هذه المرحلة تكونت الصوفية الوطنية والتحررية، وأمل تأسيس الدولة الجهاز.

إذن؛ فكيف كان مسار التصوف الطرقي في الجزائر خلال هذه الفترة؟ وما الدور الذي لعبته من حيث الحفاظ على تماسك الهوية والبناء الاجتماعي من خلال تغيير وحل الأزمات العاصفة بكيانه؟ ومن حيث نزع الاعتراف من الاحتلال بقوة السيف، ومخيال لا أسلمة العالم وإنما الحفاظ عليها في الديار؟ كيف كانت إنكساراتها وتبديل مبادئها؟ كيف غيّرت من مفهوم الحرب وجعلت منه قضاءا وقدر؟ وكيف سيطرت مطامع المادة على ورع الصوفي وقناعاته؟

تساؤلات جرفها السيل الجارف للتاريخ، وتولدت عنها اختلافات في القناعات، فمنهم من رأى أنها منذ البداية كانت تحمل مشروع سياسي ببرتوكولات دينية، ومنهم من رأى أنها ثورة أنطولوجية وجودية غيّرت الواقع وطرحت ما بعد الواقع. في المقابل هناك من يرى أنّ التصوف الطرقي لم يكن يحمل أي مشروع وأنّ فهمه للدين وإستراتيجيته الحضارية كانت وهم. وهم ليس لأنها بعيدة عن التحقيق وإنما وهم لأنها لم تكن مفكر فيها حتى ومطروحة

كمشروع، ومنهم من حكم على الكل من خلال الجزء والآخرون من الجزء، عمّموا الكـــل، وأنه لم يكن خيار آخر للخضوع إلا في طرقها لأنها كانت بمثابة السلطة الروحيـــة وملجـــئ التعساء، وأمل للنجاة الأخروي. وفي المقابل هناك من رأى أنها الطـــابور الخـــامس في دعـــم ومساندة الاستعمار.

فرغم ما قيل؛ إلا أنّ الطرق الصوفية هي التي تولت مبادرة المقاومة، والدليل على ذلك تلك الدراسات التي قامت بها فرنسا، العديدة والمتنوعة، إنما تدل على ثقل وزنها الاجتمـــاعي، ومشروع حضاري يؤسس لدولة الأمّة والمواطنة. ومن الدراسات الفرنسية للظـــاهرة الطرقيـــة يقول الدكتور "عبد المنعم القاسمي الحسني":" دراسة الضابط فرانسو ادي فوفـــو، والمعنونـــة بـــ(الإخوان الطرق الصوفية عند مسلمي الجزائر، بـــاريس: 1846-1882).. ودراســـة بروسلار والمعنونة بـــ(الإخوان، باريس: 1859).. ودراسة الضابط لويس رين والمعنونة بمرابطون وإخوان الجزائر 1884.. . ودراسة الجنرال آندري (مدخل لدراسة الطرق الدينية المسلمة، الجزائر: 1956)"[1].

دراسات حاولت الوصول إلى أسرار وخبايا هذه الطرق، منن أجل فهم أسباب قوتهـــا وصمودها، وأحياننا أخرى كسب ودّها والتعاون معها، وأحياننا أخرى بث الصراع بينها.

- الثورة القادرية: الجد المؤسس للطريقة هو "عبد القـــادر الجـــيلاني" (1079-1166م)، دخلت الطريقة المغرب الأوسط في القرن الخامس عشر (15) ميلادي، ومن بين زعمائها "الأمير عبد القادر" مؤسس الدولة الجزائرية، وقف الند للند في وجه الفرنسيين لمدة ســـبعة عشر (17) سنة (1830-1847)، فالأمير في خضم جهاده تبينـــت قـــوة التـــصوف كمصدر تجنيد وقوة تعبئة ورهان مخارج في خضم تباين وجهات النظـــر في أمـــر الجهـــاد ومقتضياته، وتعمق التشردم الذي فرضته العصبيات من جهة والمـــصالح الأرســـطوقراطية السياسية والدينية من جهة ثانية، التفاف والتحام لجموع القبائل تحت لواء العقيدة، إلا أنه فيما بعد سيطرت الغنيمة والقبيلة وتناحرت مع العقيدة الوعي.

---

[1] - القاسمي الحسني عبد المنعم: الطريقة الرحمانية وأثرها في الوحدة المغاربية (القسم الأول)، مجلة الدراسات الإســـلامية، مجلة ثقافية محكمة نصف شهرية يصدرها المجلس الإسلامي الأعلى، العدد/8، القـــسم/1، الجزائـــر، ديـــسمبر 2005، ص،ص: 66-67.

لقد انبثق المشروع الأميري من مرجعيتين لا ثالث لهما: من القوة العسكرية والرمزية، ما أهّله ليكون شخصية سياسية وفكرية حاملة للواء الجهاد المشروع قصد تحقيق مقومات الاجتماع المنشود. مرجعية انبثقت من مجهوده الحربي الشخصي ومقاومته الأولى مع أبيه "محي الدين". أما الثانية أخذها آليا من قوة الطريقة القادرية ذات الصيت الواسع في قلوب ووجدان الأوساط الشعبية عموما. إضافتا إلى تجربته الخاصة تجاوزت الفضاء والحيز الجغرافي المغاربي، شملت رحلاته وصحبة أبيه في أداء مناسك الحج، خلالها كوّن "الأمير" لنفسه رؤية عن حال الحكم السياسي في بلاد المسلمين، وفهم أنّ مسألة المشروعية السلطانية ومبادئ الحكم هي في الأساس نقطة الضعف التي تُعطل تطور الاجتماع الإسلامي.

أما أولاد سيد الشيخ المستقرّون بالجنوب الوهراني، هذه الطريقة التي سوف تعرف منحى آخر بعد انتصار المارشال "بوجو" على القوات المغربية في موقعه (إسيلي) بالحدود المغربية الجزائرية، والتي انتهت بمعاهدة "طنجة" (10سبتمبر 1844)، والتي كان من أهم بنودها محاصرة وحصر مقاومة "الأمير عبد القادر" من الجهتين؛ فغربا القوات المغربية وشرقا القوات الفرنسية. أما المعاهدة الثانية "لالة مغنية" (18مارس 1845) حدّد فيها الحدود الشمالية بين المغرب والجزائر، وحدّد مصير بعض القبائل على خط الجبهة والتي كان لها التأثير الديني على المنطقة؛ ومنها قبيلة أولاد "سيد الشيخ"، فعُين "سيدي حمزة ولد أبي بكر" خليفة على الجنوب الغربي (1850)، والذي قاد حملات عسكرية كحليف للفرنسيين كحملته على قبائل "حميان" الثائرة (1853)، وأخرى ضد سلطان ورقلة.

ويذكر الدكتور "أبو القاسم سعد الله":".. اهتموا بالحياة الدينية والدنيوية معا، فكانوا من نبلاء الدين (أشراف على الزاوية)، ومن نبلاء السيف أيضا، ونشروا طريقتهم الدينية على طريق سلطتهم السياسية"[1].

فبحكم وظائفهم الإدارية والدينية جلبوا العبيد والخدم، حرروهم وعتقوهم وجعلوا منهم خدّام الزوايا، فكانت مكانتهم الحقيقة في المناطق المعزولة، أما إذا دخلوا المدن نقصت سلطتهم الرمزية والسياسية.

(1) - سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي، (1830-1954)، دار البصائر، الجزائر، ج/4، د/ط، 2007، ص107.

وهناك حقيقة أخرى لأولاد "سيد الشيخ" قلما نجدها في طرق أخرى، وتسمى "الغفارة"؛ وهي تقديم بضائع وحيوانات يعينها ويحددها الشيخ سنويا، وهي في الحقيقة ضرائب دنيوية اتخذت صبغة دينية. وهذه الغفارة تقدم بين الفروع، وكما يذكر "أبو القاسم سعد الله":".. (103) من الشاة إلى الدين وقدور بن حمزة، و(30) جملا إلى أولاد الحاج بوحفص، و(100) شاة مع منسوجات قطنية وسكر وقهوة وغيرها من المواد الغذائية إلى أولاد الحاج الدين، و(1500 فرنك سنويا إلى بوعمامة"[1].

"قدور بن حمزة"؛ هذا المقدس والذي يقام له حج المساكين وتُسلم له غنائم وغفارة بمنطق القبيلة، والغنيمة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم. هذا الثائر تارة والغاضب تارة أخرى، ولاجئا مرات عدّة. يذكر "أبو القاسم سعد الله" حقيقة قاسية عن شخصية هذا القديس، إذ يقول:".. وقد أعلنت وسائل الإعلام الفرنسية أنّ قدور بن حمزة سلّم حصانه إلى كامبون رمزا للطاعة والرجوع لما كان عليه، وكأننا أمام مشهد سنة (1847) حين سلّم الأمير عبد القادر حصانه إلى الدوق دومال في الغزوات... كما حيّا قدور بن حمزة العلم الفرنسي الذي حيّاه جده في ورقلة عندما كان خليفة عليها"[2].

حدث هذا ومقاومة الشيخ "بوعمامة" لم تستسلم بعد، فكانت لغة السيف والخيل حاضرة كرد فعل لتهديد المنطقة، وعلى السلطة الدينية التي كان يتمتع بها أولاد "سيد الشيخ"، فغيّرت من منطقها ومن مفهومها للحرب وقاد ثورتها "سي سليمان بن حمزة"، وحقق فيها انتصارات كبيرة كموقعة "عوينة بوبكر" (18أفريل 1864) شرق مدينة البيض، ومعركة "الشلالة" (1865)، ومعركة "أم الدبداب" (1868). وبعد وفاة "بن سليمان بن حمزة" تولى الثورة الشيخ "بوعمامة"، والذي وقف في وجه الفرنسيين لأكثر من خمسة وعشرون (25) سنة.

---

[1] - سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي، (1830-1954)، مصدر سابق، ص 109.

[2] - سعد الله أيو القاسم: المصدر نفسه، ص 111.

- الشيخ بوعمامة: ينتمي الشيخ إلى "أولاد بلحرمة" الفرع الثاني لـ"أولاد سيد التاج"، و"سيد التاج" هو الابن الثالث عشر (13) لـ"عبد القادر بن محمد" المعروف بسيد الشيخ، أصبح له تأثير كبير على سكان المنطقة من عمور، وحميان، وزوا، ودوي منيع، وأولاد جرير. بالإضافة إلى قبائل الأحرار، والرزاينة، وأولاد خليفة، والثعامية، وبني مطهر وغيرهم من القبائل. هذا الالتفاف واللحمة حول الشيخ ربما كونه أعاد لهم ما فقدوه من سلطة روحية تجمع شملهم وتعيد لهم الأمن والاستقرار، سلطة روحية تنبذ الدنيوي وتحيي فكرة الجهاد والاستشهاد؛ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى زواج الشيخ "بوعمامة" من عدّة قبائل أخرى بعد زوجته "ربيعة ابنة المنور". زواج أراد منه جمع الشمل والأخوة وكسب الأتباع، فذاع صيته وانتقلت أخباره من مكان إلى آخر، مناقبه عدّلت وحوّرت، ودخلت فيها عناصر الكرامات والأعمال الخارقة للعادة، مخيال نسجته الذاكرة الجماعية وتوارثته الأجيال كفرسه الأدهم؛ الذي يخيف العدو بمجرد ظهوره، ونزول الملائكة ومشاركته القتال، وكقيام طوائف من الجن يجلبون المؤونة لمخزنه (جيشه ومعسكراته). في المقابل كان الرد من طرف السلطات الفرنسية بالإغراءات المالية، والملك والجاه، رمزية تعاود الولادة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حينما عرض عليه زعماء قريش فكان رده بقوله:" والله ولو وضعتم الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أبغي عن هذا الدين ما قبلت".

لكن الشيخ كان رده:" أعطوني ثمانيين جنرالا تقول لا إله إلا الله محمد رسول الله أعطيكم ثمانيين دورو في مطلع كل شمس. فالمسألة ليست مسألة مال وجاه ومناصب، إنما مسألة العقيدة مقابل الغنيمة.

ألقوا القبض على ابنه البكر "سيد الطيب" وهددوه بالقتل إذا لم يستسلم، فكان رده إنما الأعمار بيد الله، فاشتد عليه الخناق والحصار مما أدى إلى بعض الانشقاقات الداخلية من طرف أصحابه، وعرضوا عليه الاستسلام فكان رده وأعلمهم؛ أنهم إذا سمعوا صوت البارود في قبره بعد موته فليعلموا أنه في حرب مع الفرنسيين.

انطفأت شمعة الشيخ عام (1908) لكن صورته ومخياله ترسّخت بقوة في عاطفة ووجدان الشعب، فكانت له القداسة الكبرى بعد موته أكثر مما كانت له في حياته.

- الثورة الرحمانية: ظهرت أواخر القرن الثاني عشر (12) للهجرة مع مؤسسها الشيخ "محمد بن عبد الرحمن الأزهري" (1183هـ). أسس الشيخ الزاوية بقرية آيت إسماعيل والتي كانت تسمى في البداية الطريقة "الخلوتية"، وكل الثورات خلال القرن التاسع عشر (19) كانت أساسها ديني لا سياسي، الجهاد لحماية الثغر الإسلامي؛ كثورة "الحاج عمر" (1851) بذراع الميزان والذي كان مقدما للرحمانيين (1854) زوج الشيخة "فاطمة" إحدى بنات الشيخ "علي بن عيسى" الخليفة الأول لمؤسس الزاوية، مهد ورحم ثورة "الشريف ببوغلة"؛ هو "محمد بن عبد الله" الملقب بـ"المهدي"، لأنّ اسمه يضاهي اسم الرسول صلى الله عليه وسلم، واسم أبيه يضاهي اسم أب الرسول صلى الله عليه وسلم. قاد عدّة ثورات في منطقة شلف والونشريس (1846-1847)، ويقال أنه من أتباع الطريقة الطيبية. نجح في استنفار عصبية القبائل والأعراش بمنطقة الظهرة وشلف والونشريس، أما "الحاج عمر" قاد ثورة (1851) و انتهت باستسلامه، و"لالا فاطمة نسومر" (1246هـ/1830م)، وُلدت بقرية ورجة وشاركت بجانب "بوبغلة" في الدفاع عن الثغر الجرجري. وثورة الشيخ" بن جار الله" والمعروفة بثورة الأوراس، وثورة "محمد أمزيان" التي اندلعت في (30ماي 1879) في قرية الحمام جنوب يشمول، وامتدت إلى شمال جنوب شاشار، وانتهت برحيله إلى تونس ثم إلقاء القبض عليه سنة (1879)، وحكم عليه بالإعدام سنة (1879)، وتوفى سنة (1889)، وثورة "الهاشمي بن علي دردور" (1899/1815)؛ تنسب إليه الطريقة الدردورية إحدى فروع الرحمانية، ولد بمدرونة سنة (1815) بمنطقة وادي عبدي في قلب الأوراس بالشرق الجزائري، وتلقى تعليمه الروحي بزاوية الشيخ "محمد بن عزوز البرجي" ومنها إلى زاوية الشيخ "عبد الحفيض الخنقي" بخنقة سيدي ناجي، ثم زاوية "بوحجر" نواحي القالة، درس بالأزهر وبالإسكندرية سنة (1870)، وشارك في انتفاضة الأوراس سنة (1879) مما أدى إلى نفيه إلى جزيرة كورسيكا (1880)، وبعد قضاء عشر (10) سنوات في المنفى عاد إلى الجزائر عام (1890) ثم أعتقل سنة (1895) ونقل إلى باتنة، إلى أن توفى.

- ثورة المقراني، والشيخ الحداد (1871): لقد كانت الجزائر في أواخر الستينات (1865-1870) تعيش أوضاعا ومشاكل معقدة في الميادين السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والعسكرية والتي مهّدت في النهاية لقيام الثورة عام (1871)، كانت عملية التهجير ومصادرة أملاك الجزائريين متواصلة؛ من أراضي ومباني وقطعان الحيوانات، ويتم تمليكها لهؤلاء الذين كان الكثير منهم محكوم عليهم بسوابق عدلية وإجرامية في فرنسا، نتج عن ذلك تضاعف الفقر والبؤس والشقاء والحرمان، وأصبحت الكنيسة تسعى بكل الوسائل لتنصير الناس وتمسيحهم؛ خاصة أثناء مجاعة (1868)، والمزيد من العقاب على قبائل فرجيوة (1864).

وتعاقبت سنوات الجفاف وهجمات الجراد وتفشي الأمراض والأوبئة، وحدثت الزلازل المخربة، وتعاقبت سنوات القحط والمجاعة، فترة (1865-1868) حصل فيها مرض الكوليرا والتيفويد مما أدى إلى موت الآلاف من الناس، وفي عام (1869) حدثت مجاعة والتي لم تفعل فيها السلطات الفرنسية شيئا اتجاه مأساتها، ويقول الدكتور "بوعزيز يحي":".. وقد اضطر الكثير منهم إلى النبش عن الموتى في القبور لأكل لحومهم كما يعترف بذلك الفرنسيون أنفسهم"[1].

حينها قدّم "الباشا غا محمد المقراني" كل ما عنده من حبوب ومال إلى فلاحي المنطقة مجانة والبرج، وتسلف باسمه من بنك الجزائر ومن بعض أثرياء اليهود قروض تزيد على نصف مليون فرنك فرنسي القديم مع تقبله الفوائد التي زيدت عليه، وفي المقابل حاولت فرنسا استمالة هذه الأسر والعائلات الكبيرة كوسيلة لفرض سيطرتها على البلاد، فقربت إليها أسرة "أولاد الشيخ" في الجنوب الوهراني، وأسرة "المقراني" ببجاية، وأسرة "بن قانة" في بسكرة والزيبان، وأسرة "بوعكاز بن عاشور" في فرجيوة، وأسرة "أوقاسي" في تيزي وزو وأعطتهم ألقاب الخليفة وشيخ العرب.

[1] - بوعزيز يحي: مقالات حول ثورة المقراني والحداد (1871)، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، د/ط، 2004، ص 23.

ويقول الدكتور "بوعزيز يحي":".. وقد أوضح لويس ريني هذه الفكرة وأكدها، وقال بأن رؤساء هذه الأسر لم يريدوا أن يفهموا بأنهم أوتي بهم من أجل خدمة السلطة الفرنسية فقط وأوامرها"[1].

علما أنّ جد المقراني "السيد أحمد" شارك مع قوات "الحاج أحمد باي" في مقاومة (1831)، وبقي خارجا عن طاعة الفرنسيين حتى عام (1838) والذي تم تغطيسه من طرف "بوعكاز بن عاشور" شيخ فرجيوة إلى الجنرال "غالبوا"، هذا الأخير الذي نصبه خليفة بقسنطينة، ومنصب شيخ العرب لـ"أولاد بن قانة" في بسكرة.

وأثناء هذا الحراك والقناعة التامة بما تمارسه فرنسا من سياسات، بضرب شيوخ وزعماء الطرق الصوفية بشيوخ الطرق الأخرى، وأحيانا يكون من رحمها يلعب فيه الرأسمال الرمزي دورا لا يستهان به، لجأ الشيخ "المقراني" إلى الشيخ "أمزيان الحداد" من أجل التحالف وهذا ما كانت تخشاه فرنسا من تحالف زعماء الطريقة الرحمانية، مما دفع بـ"بن علي الشريف" باشاغا شلاطة للتحامل والتطاول عليهم بالقذف ودفع السلطات الفرنسية لإذلالهم والتسلط عليهم، فـ"ابن علي الشريف" شيخ زاوية شلاطة كان يكنّ عداءا شديدا للشيخ "محمد أمزيان الحداد"، لأنّ الشيخ كان ضمن جنود "الشريف ببوغلة" في حركته التي هاجم فيها زاوية "ابن الموهوب" (1851) وخرّبها لمعارضتهم للثورة. حقد وغل وكره بقي دفين ليعاود الميلاد مع ميلاد ثورة "الحداد".

- الثورة الدرقاوية: تنسب إلى "السيد محمد العربي الدرقاوي" (1214هـ/1832م)، ينسب إلى قبيلة "درقة"، فجده منها والمسمى "يوسف بودرقة". كانت مواقفها بصورة عامة تتراوح بين الثورة والجهاد مثل "موسى الدرقاوي" المعاصر لـ"الأمير عبد القادر"، و"عبد الرحمن الطوطي"، ومنهم من بقي محافظا على تعاليم وأوراد الطريقة الشاذلية ورفض تولي مناصب في الإدارة كـ"محمد بن إبراهيم"، و"العربي بن عطية".

[1] – فيلالي كمال: هجرة علماء غريس وتلمسان إلى فاس في العهد العثماني، مرجع سابق، ص 375.

ويذكر "أبو القسم سعد الله" أن":"... الأمير عبد القادر حاول استمالة العربي بن عطية زعيم الدرقاوية في الونشريس إلى الجهاد، ولكنه اعتذر له فقبل عذره، وانتهى الأمر بالـــشيخ بن عطية إلى الهجرة من الجزائر والوفاة بتونس"[1].

أما الهبرية رئيسها "الحاج محمد الهبري" (1863-1901) من قبيلة "زغبة" العربيـــة، ومن بطونها قبيلة "هبرة" المتفرعة عنها. عُرف بحبه للأعشاب التي كان يستعملها في التـــداوي، فجلبت له الولاية والعامة والأتباع، ويذكر "أبو القسم سعد الله":" إن الهبري كان يحث الناس على ولاء فرنسا، ويطلب منهم أن يكونوا (فرنسين جيدين)، وهذا الولاء أثبته محمد الهـــبري زمن ثورة الأمير عبد الكريم الخطاب، أيضا ويذكر قوفيون أنّ الزاوية الهبرية أصـــبحت ملجـــأ للموالين لفرنسا"[2].

أما الطريقة المدنية والذي كان "الحاج موسى بن حسن المـــصري الـــدرقاوي" مـــن زعمائها، لعب دورا بارزا في ثورات الجزائر إلى أن أستشهد إلى جانب "بوزيان" في الزعاطشة (1849).

الطريقة العلوية مع الشيخ "أحمد بن مصطفى ين عليوة"، مستغانمي المولـــد (1867) عند "أحمد توفيق المدني" وفي (1874) عند "أوغسطين بارك"، والمتوفي سنة (1934). يقول عنه "أبو القاسم سعد الله":".. بدأ بالطريقة العيساوية وممارسة طقوسها، ثم تعلق بالدرقاويـــة، درس اللغة العربية وبعض القرآن والسنة، ثم أمعن في الفلك (التنجيم)"[3].

كان يُعرف بالخمرة؛ أي كانت له القدرة على تنويم مريديه وأتباعه، والقدرة التأثير على الغير.

- ثورة التيجانية: شيخها تخلى عن جميع الطرق بعد أن فتح الله عليه برؤية الرسول صلى الله عليه وسلم، والذي أمره أن يكون الوسيط بينه وبين الله، السلطات الفرنسية تثبتت بقائدها لأنه منذ البداية رفع راية الاستسلام وحُكم القضاء والقدر. قدر أن تكون الجزائر في أيدي آمنة وأن تحريرها عامل وقت فقط، ولا فائدة من وقت الخلاص، لأن ذلك ضد إرادة الله.

---

[1] - سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي، (1830-1954)، مصدر سابق، ص 114.

[2] - سعد الله أبو القاسم: المصدر نفسه، ص 119.

[3] – المرجع نفسه، ص 131.

ويذكر "أبو القاسم سعد الله":" الشيخ الحاج علـــي الينبـــوعي (1844م/1180-1260هــ)، أبوه الحاج عيسى.. يقول فيرييه: إن من عقائد الطريقة أن دعوات الحاج علي هي التي جعلت الجزائر تسقط في يد الفرنسيين عقابا للأتراك الذين قتلوا ابنه"[1].

أما ما ورد عن "أحمد التيجاني" من كونه لم يكن مؤهلا إلى تولي خلافة الشيخ، سواءا من مواقفه لثورة "سيد الشيخ" أو من خلال تناوله الخمرة في قصره مع عروســـة "الرمـــال"، أو سواءا من خلال اعترافات الفرنسيين أنفسهم. ومنها ما ذكـــره "إحـــسان إلهـــي ظهـــير" عن خطبة الإخلاص التي ألقاها صاحب السجادة الكبيرة "سي محمد الكبير" خليفـــة الـــشيخ "أحمد التيجاني الجد" المؤسس. خطبة إخلاص ذكرت في جريدة "لابريس ليبر"، جريدة فرنسية استعمارية يومية، خطبة ألقاها في حضرة الكولونيل سيكوني الذي كان في زيـــارة للجنـــوب الجزائري (مهمة استطلاعية).

يقول"إحسان إلهي ظهير":".. إنه في سنة (1838) كان جدي سي محمـــد الـــصغير رئيس التيجانيية، يومئذ أظهر شجاعة نادرة في مقاومة أكبر عدو لفرنسا الأمير عبـــد القـــادر الجزائري"[2]. عندما حاصر "الأمير عبد القادر" عين ماضي مدة ثمانية (08) أشهر.

ويقول أيضا:"... وفي سنة (1864) كان عمي سيد أحمد صاحب السجادة التيجانية يومئذ مهد السبيل لجنود الدوك ددماك، وسهل عليهم السير إلى مدينة بسكرة وعاونهم علـــى احتلالها"[3].

وزاوجه من الأنسة "أوريلي"، تزوجها عام (1880)، كان أول مسلم تزوج أجنبيـــة. وتذكر في كتابها (أميرة الرمال)؛ أنها تزوجت من "أحمد التيجـــاني" علـــى يـــد الكاردنـــال "لافيجري"، فهذا يعني أنّ مراسيم الزواج تمت بطقوس مسيحية، فالزواج الفرنسي كان دينيا لا مدنيا. هي تنازلات روحية وعرفانية على حساب رضا مادي دنيوي، رغم أنّ "روش" في كتابه (اثنين وثلاثون من الإسلام -مذكرات مخابرتية-) لم ينسى يوما عقيدته ومطمعـــه التنـــصيري

---

[1] - سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي، (1830-1954)، مصدر سابق، ص،ص:119-120.

[2] - ظهير إحسان إلهي: دراسات في التصوف، تقديم: سيدي بن حسين العفافي، دار ابن حـــزم، القـــاهرة، 2007 ، ط/1، ص 311.

[3] - ظهير إحسان إلهي: المرجع نفسه، ص 311.

الصليبي، وكما هو الحال مع مدام "التيجاني" رغم قضائها إحدى وستين (61) عام في الإسلام وبين المسلمين (1880-1930) إلا أنها لم تنسلخ عن جلدها المسيحي.

وظاهرة الزواج من الأوربيين، والفرنسيات بصفة خاصة عمّت جل رجال طرق الصوفية المعروفة والمشهورة، كان المطمع فيها دنيس وبخيس، طموحات سياسية وشخصية كان فيها الدين والجهاد وجهان لعملة واحدة، وهي غطاء لأهداف سياسية وشخصية، كما هو الحال مع أحد أقطاب أولاد سيد الشيخ؛ تزوج بامرأة فرنسية وهي الآنسة "فيري"، هو "حمزة بن بوبكر" آغا جبل عمور. وتزوج "محمد الشرقي العطافي" (تلميذ الشيخ موسى وعدّة بن غلام الله صاحب زاوية العطاف) تزوج من إمرة فرنسية يسميها البعض "بغلة القدماء"، كانت جارية. ومنهم شيخ الطيبية في المغرب الأقصى "عبد السلام بن الطيب" تزوج بامرأة إنجليزية، وكذلك "ابن الشيخ البوداليي الهبري" تزوج من امرأة فرنسية.

وكحوصلة، ربما يصح القول القائل؛ أنه إذا كان العالم الإسلامي قد سادته الخرافة في أوج عصور انحطاطه، فإنّ في المغرب العربي كانت أكثر تأثيرا وأكثر فجوة، هوية وعقلانية سيطرت على مدى عقود على عقول الناس. ظهرت الكرامات وخوارق العادات أكثر مما ظهرت في زمن الرسل والأنبياء والتابعين الصالحين، وكانت لصناعة الكرامات قراءات وتأويلات عدّة، فربما كان الباعث التنافس على كسب الأنصار مما اضطر كثيرا من المرابطين وشيوخ الزوايا الترويج والدعاية للكرامات، فأحيانا ينسبها لنفسه، أو ينسبها له أتباعه. هدفها زيادة الأتباع والأنصار، وبالتالي زيادة النفوذ الأدبي، والمالي من إرادات الزاوية، ومن عائدات الزيارة، وحبس العقارات والغفارة.

وربما يكون الباعث لصناعتها وترويجها دينيا وأخلاقيا، في زمن تدهورت فيه الأخلاق وابتعد الناس فيه عن الدين، استبدلت المواعظ الحسنة والمجردة بالأمور الخارقة والمحسوسة، لها القوة السحرية التي تثير الوجدان الروحي وتحدث الرهبة في النفس، فأصبح الولي والشيخ الوسيط والمعراج الربوبي.

وربما كان الباعث على صناعتها هو صراع بين الرموز أو ما يسميه "بيار بورديو" (الرأسمال الرمزي)، فالمعروف أنّ جل القبائل والعشائر كانت تتنافس فيما بينها على المجد، فكانت القبلية التي يظهر بينها ولي أو زعيم تنال شرف تباهي به القبائل الأخرى، ومن هنا ظهر ما يعرف بـ"اصطناع الأولياء الوهميين"، فأصبح للولي لا زماكنية وتجاوزت شهرته حدود القبيلة والعشيرة، وأصحب قبلة وكعبة كل من يريد أن يلتمس البركة والشفاعة. أما عن الثورات وما يقف من ورائها أو حراكها ربما كان فيها التعصب الديني واحدا من محركاتها لكننا لا ننسى الطموحات السياسية والشخصية، يكون فيها الدين والجهاد غطاءا لأهدافها، والمعلوم أنّ السيخ "المقراني"، و"الحداد" كلا منهما كان موظفا لدى السلطة الفرنسية، فالأول باشاغا والثاني قائد، وكان طموح المقراني أن يكون خليفة وأن يعاد له نفوذه السابق الذي فقده، بينما كان طموح "الحداد" أن يكون باشاغا، فأعلن الجهاد كوسيلة لجمع النفوذ وفتح باب المساومة.

ظف إلى ذلك؛ أنّ الشخصية في المجتمع الجزائري أولى من الطريقة نفسها، فالناس لا يهمهم الجديد أو الفكرة التي يأتي بها الشيخ وتميزه عن غيره، وإنما تهمهم سلطته الروحية،كرامته وخوارقه، فقد يفعل الجهل بصاحبه ما لا يفعله العالم بعلمه. هي خصوصية تميز بها المجتمع المغاربي عموما، وقد استطاع أن يصنع تاريخا خاصا به، وأسطورة تُعبر عن رغبته في التغيير والخروج من الأزمة ولو حتى على واقع طبوي.

## المبحث الثاني: الكرامات وتمثلاتها في المغرب الأوسط

يقول الدكتور "عبد الأحد السبتي": " عندما يفتقر الشرفاء إلى وثائق شرعية، أو تعوزهم شهادة المجموعة التي ينتمون إليهم يعوضهم الله آنذاك بالكرامة؛ كوسيلة لإثبات النسب الشريف، هذا اعتقاد تداولته النصوص"(1).

فالكرامة تُعاش، تفهم وتنتشر بين الناس، باعتبارها إكراما يخصّ الله به عددا من عباده على سبيل الاصطفاء والصفوة، من نقاء السريرة ونبوة الولاية، استمرارية وتأسيس لضمان السلالة الشريفة بواسطة النسب "الطيني" أو النسب "الديني".

فمسألة الشرف والشرفاء والأولياء احتلت أهمية بالغة في نظر السلطة والرعية معا، فالشرف والولاية رهان اجتماعي وسياسي، فكانوا يحتلون سلطة رمزية خولت لهم صلاحيات ومزايا، فأملاكهم لا تتعرض للمصادرة، وإعفائهم من الضرائب غير شرعية كان مبدأ تميزهم عن العوام، لا ينالهم ظلم واضطهاد من قبل السلطة، فتقرب إليهم البايات والقياد وقدموا لهم الهدايا، وصلاة الغفران والتوبة على أيدهم.

ويشير الدكتور "كمال دحومان الحسني" أن؛ "أبو راس الناصري" ذكر هذا في كتاباته التاريخية وما تعرض له من سخط من قبل مالكي هذه السلطة الرمزية، لكن"أبو راس" حاول أن ينزع هذا الثقل التاريخي فكان ثقله أثقل منها.

يقول:" لهذا السبب تعرض أبو راس إلى عداء أعيان غريس من أولاد سيدي دحو، وأولاد سيدي علي الشريف وغيرهم، وأحس بالمضايقة والمقاطعة"(2).

فأصبح النسب الشريف رهان اجتماعي خاصة في بداية القرن الخامس عشر (15)، فـ"الجازولي" ادعى أنه من الأشراف؛ من ذرية الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن بعده عالم التوحيد الشيخ "محمد السنوسي"، و"محمد بن عمر الهواري"، ومنهم من ورثها من شيخه أو

(1) - السبتي عبد الأحد: النفوذ وصراعاته في مجتمع فاس من القرن السابع عشر حتى بداية القرن العشرين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب،2007، ط/1، ص،ص:36-37.

(2) - دحومان الحسني كمال: أشراف الجزائر ودورهم الحضاري في المجتمع الجزائري، دار الخلدونية، الجزائر، ط/1، 2009، ص 49.

من الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه عن طريق الرؤية في الحلم؛ كالولي "سيدي أحمد بن يوسف الملياني"، و"أحمد التيجاني".

وعندما يفتقر الولي للنسب الشريف يلجأ إلى الكرامة كرهان مخارج لاكتساب المكانة الاجتماعية والنسب الشريف، فكثُر التبرك بهم نتيجة انبهار الناس بقدرة هؤلاء على كشف الأسرار وإطلاعهم على أمور مستقبلية (غيبية)، وتحقيق رغباتهم، وتفريج الكروب عن اليائسين، وجلب الشفاء للمريض، وتخليصهم من ظلم وتسلط السلاطين. ومن قطاع الطرق وإنقاذ المجتمع من سنوات القحط والجفاف، فأصبح تعظيم الأولياء سلوك اجتماعي تؤمن به كل الشرائح، علما أنّ هذا السلوك وظاهرة التبرك لم تقتصر على الأحياء منهم فقط، بل حتى الأموات، فالكرامة لا تنقطع حتى بعد وفاة صاحبها، فالولي وكراماته لا زمانية لها؛ زمن سرمدي، أزلي، أسطوري يتجاوز كل الحدود والقيود. فانتشرت ظاهرة زيارة القبور والأضرحة وأخذ الأتربة، قصد التبرك أملا في تحقيق المآرب، وتفريج الكروب، ودواء للسموم والسحر والرباط.

يقول الدكتور "كمال دحومان الحسني":" مثلما كان يحدث في بجاية عند قبر أبي علي الحسن المسيلي، وعند ضريح أبو زكريا يحي الزواوي، بل إنّ الحجاج التلمسانيين كانوا عند عودتهم من مكة ينزلون أولا عند قبر أبي مدين ثم يذهبون إلى بيوتهم، وكانوا يدفنون عند أبواب المدن لحراستها من الأعداء والأمراض..."[1].

بل حتى أنه نُقل جثمان بعض الأولياء إلى المدن من قبل السلطة، قصد السيطرة على الأتباع ومراقبتهم عن قرب، مما أدى إلى ظهور أسطورة الأولياء أصحاب القبور المتعددة. يقول "كمال دحومان الحسني":".. مثل سيد أحمد بالحامة يسمى كذلك سيدي محمد بوقبرين، وسيدي عبد الرحمن بن شامة بشنوة، وشرشال"[2].

فالكرامة قصّة فاعلة لتغيير للوضع القائم، لغة وشوكة ردع وتحدي وعقاب وانتقام، وأحيانا عفو ورحمة. سلطة رمزية تقوم على الخوف، وبصورة أكثر استعارة شوكة تُلف فيها

---

[1] - دحومان الحسني كمال: أشراف الجزائر ودورهم الحضاري في المجتمع الجزائري، مرجع سابق، ص،ص:61-62.

[2] - دحومان الحسني كمال: المرجع نفسه، ص 84.

الأحداث الدنيوية في مناخ أسطوري ترسيخا لهيبة الولي، وتكون أكثر واقعية ومصداقية عندما تتزامن مع إفراز لواقع اجتماعي واقتصادي وسياسي.

ومن جانب أخر؛ تُعتبر الكرامة كموضوع معرفي كغيرها من المواضيع التي تندرج ضمن الحقل المعرفي فمثلا هي موضوع أدبي؛ يلعب فيها الترميز إحدى الدعائم الأساسية لتقوية النص وجعله أكثر أسطورية، وفي نفس الوقت أكثر تهيأ نفسيا لاستقبال الغريب والعجيب، فبدون الرمز يُعتبر النص المنقبي عبارة عن نص ركيك قابل للتأويل لا للتأويلات، قليل الفائدة من الناحية المعرفية. ويبقى تنوعها وصناعتها ورمزيتها خاصية، وطابع تفرضه وتمليه الأجندة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في حالة التأزم. حراك منفبي سببه تزايد سخط الفقراء والمظلومين الملتفّين حول الأولياء باعتبارهم سلطة تملك آليات التعبير عن همومهم ومطامحهم، دولة تستند إلى مرجعية دينية، صوفية، غنوصوية كبناء فوقي يبرر مشروعيتهم على أقوالهم وأفعالهم.

هناك أصوات نادت بالظلم والجور ومرّت عليها أزمات كادت أن تعصف بكيانها، أصوات وأنين من المغرب الأوسط. وكما نادى به المشارقة من قبلهم؛ حتى أنّ الأولياء أنفسهم لم يسلموا من هذا الظلم والتغطيس، وقد ذكر الدكتور "فيلالي كمال" في مجلة (المواقف)؛ كيف تعرض علماء وأولياء وأعيان غريس مما اضطروا للهجرة إلى فاس.

غطرسة جعلتهم في مستوى الزعامة عند العامة، وعنوان لكتب ومؤلفات تتحدث عن مناقبهم وكراماتهم، وإن الجردة السريعة للأولياء الذين استقروا بحواضر المغرب الأوسط كتلمسان، وندرومة، والجزائر، ووهران، والجنوب الصحراوي (عين ماضي، أولاد جلال، منطقة الساورة)، ومنطقة القبائل (بجاية) خلال المرحلة المدروسة قد يندهش البعض من ارتفاع عددهم. فما السرّ في كثافة الحضور وشساعة الانتشار؟ هل يعود ذلك إلى طبيعة عقلية سكان المغرب الأوسط من تصديق كل ما يأتيه الأولياء من كرامات وخوارق العادة؟ أم أنها فعلا كانت رد فعل للوضع المتأزم، وكتعبئة للتغيير والتحرر؟

منطق فرضته مطامع الاستعمار، سواءا من الداخل كالدولتين المرينية والحفصية، أو خارجيا والممثلة في الاستعمار الصليبي كالإسبان والبرتغال وفرنسا، أو من الأتراك الذين كانوا أهل ملّة وطريقة. أم أنّ عقلية المغربي الأوسطي تبحث عن مقدسها المحلي بدلا من مركزيته،

مقدس قريب ومعايش لنكباته وأزماته؛ يفرح معه ويحزن معه، فكانت الزاوية والأضرحة بـــدلا من الدولة وحكم البايات والآغات والبشاوات. رمزية تُعيد رمزية الفرعون وأسطورة "إيروس" إله الخير عند المصريين القدماء، حتى يمكن الجزم بأنّ لكل قبيلة وليا علـــى تجـــاوز الأزمـــات والكوارث التي تحل بها، سواءا كانت طبيعية أم بشرية.

ولعلّ ما يُميز كرامات أولياء المغرب الأوسط أنها انتشرت في الحواضر على حـــساب البوادي، فكسّرت التقليد الأعمى. الهروب إلى الأماكن الطبيعية، ورمزية الغار والوحي حاضرة وقلبت الآية فخرجت من دائرة الطبيعة إلى دائرة الثقافة (قضت على علامات التوحش)، فكان تواجدهم بمراكز السلطة والقادة العسكريون والفقهاء الرسميون. وكانـــت الميـــزة الثانيـــة أنّ كراماتهم لها صفة التكرارية والتشابه، اشتركوا في الكرامات عينها كطي الأرض والمـــسافات، وإبراء العلل والتنبؤ بالغيب، وإفشاء المكنون واستدرار الغيث، واســـتجابة الـــدعاء وإرجـــاع المسروق.

تكرار تُعيد رمزيته تقليد السلف، تقليد يؤكد ولايته ويثبتها فلا يستطيع تجاوز المخيال والموروث الكرامي للأولياء والأنبياء الذين سبقوه،. ضف إلى ذلـــك؛ أنّ الإنفـــراد بكرامـــة لا مرجعية لها ولا مخيال لها، أمرا قد يُشكك في مصداقيتها ويُخرجها من فـــضائها الإكرامـــي ويجعلها من باب السحر والزندقة. كما أنّ نموذج التشبيه بالمعلم الأول والرسول الكريم صـــلى الله عليه وسلم حاضر من خلال رمزية الميلاد اليتيم والذي كُفل من طـــرف عمّـــه، ورمزيـــة الرضاعة من حليب الأم الحاضنة والتي سيكون لها حضور من خلال رمز الإنـــسانية، ورمـــز إرهاصات النبوة وبعض الجزئيات من حياته كأميته ومعراجه (الإسراء والمعراج). رمزية نافـــذة وباب السماء التي تفضي إلى العالم المقدس، فالولي سيدي "يوسف بن أحمد الملياني" كان يطوي الأرض من أجل تخليص الناس من الغبن، والطيران في الهواء من أجل أداء مناسك الحج.

أما في ما يخص رمزية الكرامة في المغرب الأوسط يجب أن لا نغفل عن إحـــدى أهـــم القراءات لظاهرة الكرامة؛ كقراءة ظاهرة ومنطوقة بمعناها الحرفي، بل يجب كـــذلك الغـــوص في بطونها لتجاوز السطحية والإيمان الأعمى إلى المعنى المجازي الذي يحمل تأويلين متناقـــضين، يقول الدكتور "الحسين بولقطيب":".. فالكرامة ليست سوى الابنة الشرعية لمجموع الظروف الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية التي عاركها الأولياء، فهي إذن؛ صادرة من ذات

لها همومها الخاصة تعمل على الهروب من واقع مفروض إلى عالم الخيال الهادئ، وبذلك تخلق نوعا من التوازن بينها وبين واقع متحول وتفلت"[1].

فالكرامة يجب ربطها بالظروف الزماكنية والتاريخية والسوسيولوجية التي أحاطت بصاحب الكرامة، ظروف جعلته يرمز الواقع في مخيال خيالي، ويجعله الوساطة بين الواقع والخيال، بين المكنون والمفصوح. هو أفضل صياغة له لكن ليس هو نفسه، صحة نفسية وتوازن سيكولوجي. فما هي نوعية الرموز الواردة في كرامات المغرب الأوسط؟ باعتبار أنّ الرموز تخلق التوازن كرمزية الحج ومخيالها الانسلاخ عن عالم الذنوب والدخول في عالم التوبة والغفران، رمزية تطهير الذات المذنبة، رمزية الماء، تحويل الماء المالح إلى حلو، استدرار الغيث، استخراج الماء إبان فترات الجفاف، مخياله ورمزيته التطهير من النجاسة وغسل الذنوب، رمزية تعتمدها المعمدية المسيحية، والسبتية اليهودية، التأهيل للدخول إلى الحياة الجديدة، في الإسلام يعتبر تغسيل الميت رمزية من أجل فتح باب السماء التي تفضي إلى حياة أخرى أكثر طهارة ونقاوة من العالم السفلي. رمزية الجوع والصبر على القحط، رمزية نبذ الحياة المادية الوسخة.

ومنهم من استند إلى الرؤية لحل بعض المشاكل اليومية، وإدعاء تلقيه الولاية من الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم كـ"سيدي أحمد التيجاني" (عين ماضي)، استعملها للدعاية لولايته ووحي طريقته الربانية بوسيط نبوي، فظهور الرسول صلى الله عليه وسلم للولي في الحلم دليل على صدقه وعن الترجمة الأكيدة على صحتها ومشروعية ممارستها، فرؤية الرسول صلى الله عليه وسلم في المنام تمثل عيني لا شيطاني؛ تأكيدا لقوله صلى الله عليه وسلم: "من رآني في المنام فإنّ الشيطان لا يتمثل في صورتي". أما رؤية الله في المنام فتلك هي الروح في اكتمالها، خميرة الشوق والمحبة وذروة التعلق.

كما أنّ الولي في كراماته يتحكم في الحيوانات الأكثر شراسة كالأسد (رمز القوة)، وفي حين يمكن أن يتغلب عليه بحيوان آخر أقل قوة منه كالبقرة مثلا. رمزية تقضي على القوة والتغطرس وتفتح المجال نحو رمزية الرحيم الذي يأخذ ويمد، يشد ويبسط. رمزية الأم والحنانة والعطف.

---

[1] - بولقطيب الحسين: دراسات عربية مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية، الكرامة والرمز: كرامات أولياء دكالة نموذجا، دار الطليعة، بيروت، العدد4/3، السنة الثانية والثلاثون كانون الثاني، شباط (يناير، فبراير) 1996، ص 78.

أحيانا نجد تناقضات في هذه الكرامات، تناقضات داخلية لا تناحرية تختلف في الأبنية التحتية لكنها لا تختلف في أساس الولاية ومشروعيتها، فرمزية الكرامة تختلف وتتعدد حسب المواقف والأحوال لكن هدفها واحد؛ حل الأزمة، فأحيانا يكون الرمز فيها مجرد حكمة وعبرة لمن اعتبر، وأحياننا أخرى يكون فيها أداة لإخضاع النفس وشهواتها، فالجهاد الأكبر هو جهاد النفس، فالإمام "الغزالي" في كتابه (إحياء علوم الدين)؛ محاولا فيه التوفيق بين الشريعة والحقيقة كاجتهادا وتأويل منه ، رأى في رمزية البيوت التي تدخلها الكلاب ، لا تدخلها الملائكة. رمزية الدار والمتمثلة في القلب، أما الكلاب فهي الشياطين والشهوات التي تسكنه، فالقلب الشاغر بهذه الكلاب لا يدخله الإيمان ولا الورع و الإحسان. وربما يكون فيها رمزية إخضاع الحاكم، فالأسد هو الحاكم أما البقرة فهي الرعية التي ينعم بخيراتها وأعراق جبينها، يكون فيها المشروع مشروع تأسيس لرمزية السيادة والعدل، فهو أساس الحكم خاصة ونحن نعلم أنّ مجتمع المغرب الأوسط يتبنى المذهب المالكي المعتدل كمرجعية تبني عليها مؤسساتها وتراتبيتها، تراتبية تدمر مجتمع الأزمة وتبني المجتمع المثالي الخالي من التناقضات والمفاسد والأمراض الاجتماعية.

إذن؛ كيف كانت رمزبة الكرامة في المغرب الأوسط؟، ما كان هدفها وأسباب ظهورها؟ هل فعلا عالجت الأزمة الراهنة أم أنها زادت الطين بلة ؟ هل كان لها حضور قوي في المجتمع المتأزم؟ هل نجحت في ترميز الواقع وتخييل المستقبل وترجيعه إلى يوم البعث أو حين يظهر المهدي المنتظر؟ ما هو أساسها الأسطوري ومخيالها الواقعي؟ لماذا كانت في ديمومة متقطعة عبر جميع مراحل التأزم حتى تكاد تنعدم تماما، تتلاشى وتضمحل، ثم تعاود الميلاد ثم تختفي ليحل محلها الطلبة والعرافة والشوافة بدلا من الولي، والقلم والدواية بدلا من الكرامة المعنوية والحسية، وكشف السحر وتعجيل مكتوب الزواج وفك الرباط (رباط الزواج في مفهوم الثقافة الشعبية)، وإخراج الأرواح الشريرة بدلا من هداية الناس وفك غبنهم ومآربهم. كيف تحولت الكرامة كخلاص جماعي إلى خلاص فردي، أنتزع الاعتراف بها بقوة القرآن والإيمان المشرك بالله، فأصبح لكل قبيلة (طالبها) بدلا من وليها؟.

يبقى تأويل رمزية الكرامة، تأويلات لا يعرفها إلا صاحبها والراسخون في مناقبهم والذين عايشوها. فلكل عصر خصوصيته وآلياته التي يُعبر بها عن مقدسه. ولعلّ ما كان يلام به الأولياء وينتقدونهم به أصبح اليوم نادرا حدوثه، وأخف الضرر مما آلت إليه المجتمعات المغاربية

من طوائف دينية متناحرة، وعلمانية متشددة، ومبادئ ديمو تدميرية. فأصبح زمن الكرامات والأولياء أرحم من زمن ما يسمى بـ"ثورات الربيع العربي"، وتأسيس الديمقراطيات بحراك لوبي صهيوني.

فزمن الكرامة والأولياء كان يعالج الأزمة، وأيّا كانت هذه الأزمة بطريقة عقلانية، تضرعية لله سبحانه وتعالى، أما اليوم فقد أصبحت تُعالج بتقليد النموذج الأخر؛ حين تصبح جاهزة ولابقة، شعارهم "إذا عمّت خفّت"، يلبسونها الثوب الصليبي الصهيوني على جسد مسلم. ويبقى الخلاص دائما خلاص أخروي في انتظار نزول المسيح سيدنا "عيسى" عليه السلام عند المسيحيين، والعثور على هيكل سيدنا "سليمان" عند اليهود، وظهور "المهدي" المنتظر عند المسلمين الذي يملئ الأرض عدلا وخيرا. أليس هذا ما أهّم به الأولياء؛ أنهم يحلمون بذلك اليوم الموعود وشاهدا ومشهود؟.

**- الكرامة بين التنوع والتمثل:**

**1- كرامة هداية الناس:**

- سيد أحمد بن سعيد العفيفي: ومنها ما ذكره الإمام "الحنفاوي" في مؤلَفه (تعريف الخلف برجال السلف)؛ قال:" ومن كراماته أنّ الشيخ علي المهاجري كان زمّارا في الأعراس، بأنّ بلغ الغاية في صنعته بحيث يشترطه أهل الناس دائما.. وهي صنعة محرمة لأنّ مثل زمارته تلهي كل اللهو لاسيما مع انضمام مفاسد إليها، كحضور النساء والشبان والرقص.. قد أتى إلى هذا الشيخ في حاجة عرس أو غيرها فقضى حاجة الشيخ على أحسن ما يريد، فعطفه الله عليه وقال له: إن مررت بمحل كذا في طريقك تمرغ بالموضع الفلاني، فلما وصل إليه تمرغ فيه وكان قبله مجتمع الأولياء ديوانا هنالك، فأثّر فيه الحب الله بأن صنع حينئذ قال: وبعد ذلك لا أحضر إلا عند العروس وزوجها وأذهب بعد ذلك إلى المسجد، فأشتغل بالصلاة والعبادة إلى أن يطلع الفجر أو ما شاء الله والناس يظنون أنه هو الذي يرقص ويشطح ويغني وليس كذلك، وإنما خلقت صورة شيطانية مثل صورته مع أنه لا إثم عليه كما يخلق الله الملائكة على صورة الإنسان، تفعل الطاعة ويكون الثواب للإنسان"[1].

---

[1] - الحنفاوي: تعريف الخلف برجال السلف، تقديم: محمد رؤوف القاسمي الحسني، ج1، د/ط، د/ت، ص 306.

- سيدي الجودي بن الحاج: ومنها ما ذكره الإمام "الحنفاوي"؛ قال:" طالبا كان يتعلم عليه، وذات يوم غلبته نفسه فأتعبها في غير شيء بأنّ شُغف بامرأة أجنبية وتعلق بها للمعصية بحيث أراد مباشرتها، فوجد الشيخ بينه وبينها فاستحى وأصابته حشمة عظيمة و لم يرجع له بعد ذلك نحو خمسة عشر (15) يوما ..."[1].
- سيدي أحمد بن الحسن الغماري: ومنها ما ذكره "ابن مريم التلمساني" في (البستان)؛ قال: " قال دخلت في بعض الليالي أنا وبعض أصحابي الجامع الكبير، قال فبتنا فيه فلما جاء الشيخ سيدي أحمد للمقصورة يتهجد فيها ذهبت، فأردت أن أدخل عليه في المقصورة فلما دخلت قدمت رجلي للدخول فبقيت معلقة في الهواء لا أستطيع أن أضعها بالأرض ساعة، فصرت أحاول الرجوع إلى ورائي حتى بعدت عن المقصورة، فتبت وهربت"[2].

## 2- كرامة كشف السرقة:

- سيدي عبد القادر بن عبد الله المشرفي: ومنها ما ذكره "أبو راس الناصري" في مؤلفه (فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته)؛ قال:" ومنها أني زمن قراءتي للطلبة بموضعه سرقت لي نسخة (قرأن) جيدة فأخبرته، فقال لي: تأتي عن قريب فوجدتها في حانوت بـ (أم عسكر)"[3].

وقال:" ومنها كذلك أنّ ظالما من (الحشم) سرق كبشا من حلته يقال له عبد الرحمن، فذهب إليه الشيخ فوجده يقسم لحمها، فلما رآه شتمه، فقال له: يأخذك الله، فلم تمض عليه إلا وهو في السوق (أم عسكر) مقطوع اليدين والرجلين لوصوصية أخرى ظهرت عليه"[4].

- سيدي الجودي بن الحاج: ذكرها الإمام "الحنفاوي" في مؤلفه (تعريف الخلف برجال السلف)؛ قال:" سرقت لبعض أحبابه و لم يعلم إلا الله تعالى فوقعت الشكوك من أربابها له، فبعث لكل من أتهم بها وكنت في جملتهم (سعيد بن تقرين يحكي عن أبيه وجده)، ولما

---

[1] - الحنفاوي: تعريف الخلف برجال السلف، مرجع سابق، ص 365.

[2] - الشريف المليتي المديوني التلمساني: بن مريم (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)، بدون سنة ، د/ط، د/ت، ص 34.

[3] - محمد أبو راس الناصري: فتح الإله ومنته في الحديث بفضل ربي ونعمته- حياة أبي راس الذاتية والعلمية-، حققه وضبطه وعلق عليه: الجزائري محمد بن عبد الكريم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د/ط، 1990، ص 54.

[4] - محمد أبو راس الناصري: المصدر نفسه، ص 54.

وصلنا إليه أمرنا بردّها ووعدنا بالخير العظيم والفضل الجسيم على ذلك، فأبى الكل وكنت السارق، فلما انفصل الجميع عنه مسكني وقال: أنت الذي سرقت ردها وما تريد فأنا متكفل به، فقلت له: نعم أنا على ما تريد فرددتها، ثم قال لي: كلما وقعت بدشرة فاستغيث بي فأنا أغيثك أينما كنت..."[1].

- الشيخ الحسن أبركان: هو "الحسن بن مخلوف بن مسعود بن سعد بن سعيد المزيلي الراشدي" يذكر "ابن صعد الأنصاري" أنه من قبيلة مزيلة التي تنحدر من بني راشد، ومسقط رأسه قرية (جمعة) على وادي يسّر غير بعيدة عن مدينة تتلمسان. توفي: (02 نوفمبر من عام 857هـ/1453م). ويذكر "ابن صعد الأنصاري" في (روضة النسرين) أنّ والده "مخلوف" كان من الأولياء الأخفياء، وقال:".. وكان سيدي الحسن يذكر له جملة كرامات منها؛ أن روضة كان لا يقدر أحد أن يسرق منه شيئا، فكان إذا دخله بعض الخونة قام له ثعبان عظيم لا تستطاع مدافعته فيهرب الخائن وينجو بنفسه، ثم يختفي ذلك الثعبان فلا يظهر لأحد من الروض إلا إذا كان خائنا"[2].

**3- كرامة رد الغريب إلى أهل:**

- محمد بن عمر الهواري (751هـ-843هـ/1350-1439م): ومنها ما ذكره "الأغا بن عودة المزاري" في مؤلفه (طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن العاشر)، قال:" ومنها أن امرأة أسر ولدها فأتت إليه فقال لها: آتيني بقصعة من شديد ولحم فأتته بها فدفعها لسلوقية كانت عنده ترضع أولادها، فلما فرغت قال لها: اذهبي لموضع كذا من عدوة النصارى وآتيني بابن هذه المرأة، فذهبت وجازت البحر فوجدته اشترى (دوارة) للنصرانية التي ملكته فخطفتها من يده وصار يتبعها

---

[1] - الحنفاوي: تعريف الخلف برجال السلف، تقديم: محمد رؤوف القاسمي الحسني، مصدر سابق، ص،ص:365-366.

[2] - ابن صعد الأنصاري التلمساني الشيخ محمد: روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، تحقيق: د/ يحي بوعزيز، الجزائر ،الأبيار،2002، ط/1، ص 125.

خوفا من النصرانية إلى أن عرضت له ساقية فقطعها وهي البحر، ثم تبعها إلى أن دخلت به على أمه في وهران"[1].

**4- كرامة التنبئ بالمستقبل:**

– الولي الصالح أبو عبد الله محمد بن أحمد الشريف الزهار: ومنها ما ذكره "الأغا بن عـودة المزاري" في (طلوع سعد السعود) و"صادق محمد الحاج" في مؤلفه (مليانة ووليها سـيدي أحمد بن يوسف)، كان يدخل مسجد القلعة حافيا ويقول:" أدنسه قبل أن يدنسه الكفـار (على وجه الإنذار باستيلاء الإسبان على القلعة)، وقال: إنّ النصارى سيأخذون تلمـسان فقيل له مع وجود أبي مدين بهـا؟ قال: نعم ويطئون بطنه"[2].

فكان الأمر كذلك، وكما قال وحسب ما ذكره "صادق محمد الحاج"؛ قال:" كـان ذلك عام (950هـ/1543م)، وأخبر أيضا باستيلاء النصارى على بجاية بأن قال: التواتي ما يواتـي فكان في عام (916هـ/1510م) على يد (بدرو نافرو) ولم يخرجـوا منـها إلا في سنة (962هـ/1555م)"[3].

توفي الشيخ سنة (1541م)، وقبره بالمسجد المسمى باسمه في القصبة.

– سيدي يحي بن صفية: ومن كراماته ما ذكره الشيخ "سيدي الحاج الجيلاني بن عبد الكريم اليحياوي العطافي" في مؤلفه (المرآة الجلية)، قال:" ومن كراماته أنه اجتمـع عنـده يومـا من الأيام أولاده وكانوا اثنى عشر (12) ولدا، فذكر لكل واحد ما يناسب حاله وما يؤل إليه ذريته من بعده. فقال لهم محمد كريمكم وكان أكبر أولاده، والجلاني بركتكم، وعبـد الرحمن قطبكم، وأبو بكر فالكم، وعبد القادر هبيلكم، والشاذلي عنايتكم، وأبـو طيبـة في عاركم، ومحمد مؤذنكم، وسكت عن الباقي فكان الأمر كما قال لهم أبوهم من جميـع الإشارات. توفي أواخر القرن العاشر (10) للهجري، ودفن رضي الله عنه ببلاده هذه بواد

---

[1] - الأغا بن عودة المزاري: طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القـرن العاشـر، تحقيق ودراسة: د/ يحي بوعزيز، ج1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1990، ط/1، ص،ص:69-70.

[2] - صادق محمد الحاج: مليانة ووليها سيدي أحمد بن يوسف - دراسة خاصة بمدينة متوسـطة في الجزائـر-، ديـوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د/ط، د/ت، ص 89.

[3] – صادق محمد الحاج: المرجع نفسه، ص 89.

بغدو في جبل سيدي محمد السنوسي على بعد أربعة عشر (14) ميلا من سبدو، وعليه قبة عظيمة يقصدها الناس للزيارة والتبرك"[1].

- الشيخ إبراهيم التازي: ومنها ما ذكره "محمد بن صعد الأنصاري"، قال:" ومنها ما حدثني بها والدي قال: أتيت سيدي إبراهيم في بعض قدماتي على وهران برسم وداعه وطلب الدعاء منه، فلما أردت الانصراف أمر من أخرج شيئا من الدلاع وقال لي: يا أحمد أرفع هذا الدلاع للشيخ والدك، قال: فتعجبت من ذلك وقلت في نفسي وأي حاجة لوالدي بالدلاع، ثم رفعناه على بهيمة وأتينا تلمسان، فلما دخلت الدار وسلمت على والدي وجلست بين يديه وإذا بفتى من فتيان الخليفة المعتصم مولاي أحمد رحمه الله قد دخل علينا وقال له: يقول لك السلطان ابحث لنا عن شيء من الدلاع لمريض عندنا وقد طال بحثنا عنه فما وجدناه، فقال له والدي وأين أجده وليس هذا وقته قال: فقلت لوالدي الحاجة هنا وقد بعث بها إليك سيدي إبراهيم نفعنا الله به، وقمت لمحلها وأخرجت الدلاع ودفعناه للفتى"[2].

## 5- كرامة طي الأرض:

- الولي الصالح سيدي إبراهيم بن محمد المصمودي التلمساني: ذكره "أبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد" الملقب باسم "بن مريم التلمساني المليتي المديوني التلمساني" في مؤلفه (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)، قال:"... وتطوى لنا الأرض ساعة وإذا جئنا إلى بحر يلتقي طرفاه فنجتازه بقدم، وقد حزنا على مصر بالليل ونحن في الهواء وهي تحتنا مملوءة بالمصابيح، فقضينا الحج ورجعنا إلى موضعنا من تلمسان. قال الشيخ سيدي عبد الرحمن السنوسي وكان سيدي بويديرة لا يزال يقف علي ويخبرني بأحوال الرجلين: وكان

---

[1] - الجيلاني بن عبد الحكم سيدي الحاج اليحياوي العطافي: المرآة الجلية في ضبط ما تفرق من أولاد سيدي يحي بن صفية وفي التعريف بمشاهير العلماء ورجال المعاهد الصوفية، د/ط، 1953، ص 42.

[2] - صعد الأنصاري التلمساني الشيخ محمد: روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، مصدر سابق، ص167.

بعض الأيام يأتي بجراح في جسده فأسأله عن ذلك فيقول لي: حضرت أمس مع سيدي محمد وسيدي أحمد غزوة وقعت بين الأندلس والنصارى، وغير من الأماكن البعيدة"[1].

توفي بتلمسان في (12 شوال سنة 874 هـ)، ودفن بخلوة شرقي الجامع الأعظم.

– الشيخ الحسن أبركان: ومنها ما ذكره "ابن مريم التلمساني" في مؤلفه (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)؛ قال:" وما حكى لي سيدي علي أنّ السلطان أحمد كان قد أذاه عمارة الزروالي وكان يكثر الشكاية للشيخ به، فزاره يوما فسأله الشيخ عن حاله وقال: ما بلغكم خبر عن هذا الإنسان يعني العمارة الزروالي، فقال: لا يا سيدي، فأدخل الشيخ رأسه تحته وصار يقول: أي يضعف حتى كان لم يبقى إلا ثياب بالموضع، فغاب كذلك ساعة والسلطان جالس ثم أخرج رأسه وقال: له اذهب إلى موضعك فقد قضي الله الحاجة، فطلع السلطان إلى موضعه فأتاه البشير من فوره برأس الشيخ عمارة وأنه أجرى فرسه في معركة بينه وبين جيش السلطان فسقط عنه وأدركوه فقطعوا رأسه"[2].

### 6- كرامة شق الأرض:

ومن بين ما ظهرت على أيدهم هذه الكرامة الابن الرابع لأولاد سيدي يحي بن صفية"، وهو "سيد الجلاني" والذي قال فيه "سيدي يحي بن صفية": الجلاني بركتكم. ومنها ما ذكره الشيخ "سيدي الحاج الجيلاني بن عبد الكريم اليحياوي العطافي" في مؤلفه (في ضبط ما تفرق من أولاد سيدي يحي بن صفية وفي التعريف بمشاهير العلماء ورجال المعاهد الصوفية)؛ قال:" ومن كراماته رضي الله عنه أنه رحل في بعض سنين بخيمته وإبله إلى جهة التل، ونزل فيه بقبيلته أولاد أرياح بنواحي تلمسان، فأغارت عليه فرسان تلك القبيلة وأخذوا إبله بتمامها فلحقهم وقال لهم: هؤلاء أدعوكم بحكم الشرع، فلمَ أخذتم إبلي، فلما سمعوا منه هذا الكلام خاف أكثرهم ورجعوا إلى رشدهم فتسللوا متوجهين إلى الجهة التي جاؤوا منها إلا ثمانية (08) منهم فقالوا: لابد لنا من أخذ الإبل وافعل ما قدرت عليه، فرمى من يديه آلة حربية كانت تستعملها العرب في ذلك الوقت تسمى (المزاريق) وضرب بها الأرض فانصدعت وتشققت

---

[1] - الشريف المليتي المديوني التلمساني بن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)، مصدر سابق، ص،ص:35-38.

[2] - الشريف المليتي المديوني التلمساني بن مريم: المصدر نفسه، ص،ص:80-81.

عليهم من جوانبها، وأحاطت بهم ذلك إحاطة السوار بالمعصم صاروا في وسطها، فهبقوا لذلك وانبهروا منه ونادوه يا سيدي الأمان الأمان نحن تائبون ونسألك العفو عنا"[1].

انتقل إلى رحمة الله في أوائل القرن الحادي عشر (11)، ودفن ببلاد المحجـوب بمعنى المحفوظ، سمي بذلك لدفن سيدي الجلاني فيه بعد أن كان يسمى قبل ذلك حنك العود في سفح جبل كبير.

**7- كرامة رد الأمانة:**

- الشيخ الحسن أبركان: ومنها ما ذكره "ابن مريم التلمساني" في مؤلفه (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)؛ قال:" سيدي عبد الله المسيتري رحمه الله تعالى أنه قال لي أني أهديت يوما للشيخ سيدي الحسن عنبا في شكارة، وكان فيها أربعة (04) دنانير، فأفرغت ما فيها في ببيت الشيخ، فلما أتيت داري تذكرت الدنانير التي كانت في الشكارة واستحييت أن أرجع إليه أطلبها وبقيت في حيرة عظيمة وندمت على تركها، ثم بعد ذلك نظرت في الشكارة فوجدت الدراهم كما هي فتعجبت من هذا وعرفت أنّ الشيخ ردّها إلى الشكارة من بيته خرق عادة"[2].

**8- كرامة دفع الضرر بخارقة عادة:**

- الشيخ سيد أحمد بن يوسف الملياني: ذكرها "الأغا بن عودة المزاري" في (طلوع سعد السعود)، فبعد أن شوّش عليه أمير وهران ودعا عليهم ارتحل الشيخ، ويذكر "أبو راس الناصري" في مؤلفه (عجائب الأسفار ولطائف الأخبار) أنه:"... فرحل قاصدا بني عذو، واعترضه محاربون من سويد، فقبض ثلاثة (03) أحجار من الصم وحكها بيده فصارت رمادا وقال لهم: إن تعرضتم لنا يسحقكم الله مثل هذه الأحجار، فاتوه تائبين مذعنين"[3].

ومنها ما ذكره "صادق محمد الحاج" في مؤلفه (مليانة ووليها سيدي أحمد بن يوسف)؛ قال:" ومنها أنّ قائد هوارة فرض على محمد أقنيش تلميذ سيد أحمد بن يوسف الملياني أن

---

[1] - الجيلاني بن عبد الحكم سيدي الحاج اليحياوي العطافي: المرآة الجلية في ضبط ما تفرق من أولاد سيدي يحي بن صفية وفي التعريف بمشاهير العلماء ورجال المعاهد الصوفية، مصدر سابق، ض :56

[2] - الشريف المليتي المديوني التلمساني بن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)، مصدر سابق، ص 81.

[3] - محمد بن أحمد أبي راس الناصري: عجائب الأسفار ولطائف الأخبار، تقديم وتحقيق: محمد غانم، المركز الوطني للبحث في الأنتربولوجية الاجتماعية والثقافية، البرنامج الوطني للسكان والمجتمع، د/ط، د/ت، ص 112.

يهدي له (حنبلا) وهدده بالعقاب إذا لم يأتي به، فصار أقنيش في حيرة لأنه لم يجد الحنبل للبيع وخاف على نفسه، فرأى في المنام أسدا كأنه اعترضه في الطريق وكلّمه قائلا: أذكر اســـم الله، فلما أصبح الصباح مضى إلى شيخه وقصّ عليه ما رأى في المنام وما سمع فقال له سيدي أحمـــد بن يوسف الملياني: داداك ذاك[*]، و لم يطالبه أحد بعد ذلك بشيء"[1].

وقال:" ومنها كذلك أنه رافقه تلميذه سعيد أعراب راجلا هو راكـــب إلى ســـيرات (حوالي 21 كلم من مستغانم)، فأعترضهما وادي سيرات حاملا (ويسمى الآن وادي يـــسر)، فقال الشيخ لسعيد أعراب: أمسك ذيل فرسي وأغمض عينيك وتقدم، فقطعا السيل و لم يمـــس الماء (صباط) سعيد أعراب الذي أذاع القصة وضمن صحتها"[2].

**9- كرامة خلق العادة منها إلى المعجزة:**

- الولي الصالح سيدي يحي العبدلي: ومنها ما ذكره "الحنفاوي" في كتابه (تعريـــف الخلـــف برجال السلف)؛ قال:" ومن كرامات الشيخ يحي العبدلي أنه لما بني مسجده المعلوم اختلفوا في القبلة، فلما اختلفوا فيها قال الشيخ سيدي يحي لجبل فوق قريته انخفض فانخفض، فتبينت الكعبة ورآها كل من كان هناك"[3].

ومما ذكره أيضا قال:" ومنها أيضا رصي الله عنه أنّ الشيخ سيدي التواتي بعث بعـــض طلبته لسيدي يحي ليرسل له شيئا من الزيت لأن بلد الشيخ بلد الزيتون إلى الآن، فبعث الشيخ سيدي يحي للطلبة معزا أي عددا منه، وقال لهم سوقوا المعز من غير كلام لأحد حتى تـــصلوا الشيخ، واصلوا أثناء الطريق بأن وصلوا سوق الثلاثاء بني هارون، وجـــدوا بعـــض إخـــوانهم من الطلبة فسألوهم عن الخبر وقالوا بعث معنا عددا من المعز وغفلوا عن وصية الشيخ.. فلمـــا ذهبوا بذلك المعز وجودها جلودا من الزيت فسقطت عليهم الكلفة وحملوها جلـــودا كـــذلك

---

[*] - داداك ذاك: بمعنى أنا الذي رأيت.

[1] - صادق محمد الحاج: مليانة ووليها سيدي أحمد بن يوسف - دراسة خاصة بمدينة متوســـطة في الجزائـــر-، مـــصدر سابق، ص 95.

[2] - صادق محمد الحاج: المصدرنفسه، ص 95.

[3] - الحنفاوي: تعريف الخلف برجال السلف، مصدر سابق، ص 465.

إلى أن وصلوا إلى بجاية إلى الشيخ، فأخبروه القصة، وقال لهم: لوسكتم لوصوا كذلك ثم يرجعون زيتا فلما خالفتم وقع بكم ما وقع من الكلفة"[1].

- سيدي الحاج محمد الهبري: ومن كراماته ما ذكره أيضا "العشعاشي مصطفى الحاج" في (السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية)؛ قال:" قدم الشيخ سيدي الحاج محمد الهبري لتلمسان في شوال سنة (1310هـ/1892م) قصد الحج، وعند خروجه من زاويته من جماعة الفقراء وعندما قاربوا من مغنية قال الشيخ لهم: لا ندخل مغنية بل نتابع السير حتى نصل إلى فلان في الشبهة، وهي بين حمام بوغرارة ومغنية وعنده نترل، فكان كذلك ووصلوا عنده مع صلاة المغرب فصلوا وذكروا الورد المعتاد و لم يشعروا إلا والجيش الفرنسي محاصرا لهم، فطلب الشيخ وضوءه وخرج ومرّ بين العساكر فلم يشعروا به"[2].

## 10- كرامة حماية المدن:

- الشيخ محمد التواتي: ومنها ما ذكره الدكتور "أبو القاسم سعد الله" في كتابه (تاريخ الجزائر الثقافي)؛ قال:" وجاءت في رحلة بيري رايس العثمانيين أنّ الشيخ محمد التواتي كان يحمي مدينة بجاية من الإسبان، وأنّ زاويته كانت ملجأ للمجاهدين وغزاة البحر، وأنه حين توفى الشيخ سقطت المدينة في أيدي العدو وفرّ منها الأمير الحفصي..."[3].

## 11- كرامة حفظ العرض والشرف والزواج:

- الولي الصالح سيدي عبد الله البرناوي (توفى عام: 1126هـ): ومنها ما ذكره "الحنفاوي"؛ قال:" وكان الشيخ تهدى له النساء فيتزوجهن لتكميل غرض المهذبين وربما ولد معهن، ثم يطلقهن ويزوجهن بعد العدّة للصعاليك الفقراء، فيصير أولاده أرباء عند

---

[1] - الحنفاوي: تعريف الخلف برجال السلف، مصدر سابق، ص 465.

[2] - العشعاشي مصطفى الحاج: السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية، تحقيق وتحرير: مصطفى يلس شَشاوش، بن الحاج محمد، د/ط، د/ت، ص،ص:77– 78.

[3] - سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16-20م)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ج1، 1981، د/ط، ص 466.

الفقراء... وتأبى المرأة ما أمرها به من التزوج ولو كانت بنـت الملـك كمـا لا يأبـاه زوجها"[1].

## 12- كرامة جلب الماء:

- إبراهيم التازي: من مواليد تازة بالمغرب الأقصى، ومن قبيلة لنت البربرية، والمتـوفي يـوم (08 شعبان 866هـ/1462م)، ومن كراماته كرامة جلب الماء لمدينة وهران. ذكرهـا "محمد ابن صعد الأنصاري" في (روضة النسرين بالتعريف بالأشياخ الأربعـة المتـأخرين)، و"الأغا بن عودة المزاري" في (طلوع سعد السعود)، وذكره "أبو راس الناصري" في مؤلفه (عجائب الأسفار ولطائف الأخبار) عن الشيخ "إبراهيم التازي" تلميذ الولي الصالح "سيدي محمد بن عمر الهواري"؛ قال:" فقد حدثني من أثق به أنه وجد بمكة المشرفة تأليفا شـاملا على قصائد تتعلق بطريق القوم يباع من تأليف الشيخ المذكور، ثم يورد قصة جلب المـاء لوهران من عيون بعيدة بإشراف الشيخ التازي عليه الأمر الذي لم يقدر على إنجازه الأمراء والأعيان فقد كان يستقرض الدراهم من التجار ويصرفها في إصلاح الماء ولا يدري من أين يوفي بذلك، وحين سئل، قال: الله منه مساعدة الزمان ومساعدة الإخوان"[2].
- سيدي موسى ابن الولي الصالح سيدي عبد الرحمن ابن سيدي يحي بن صفية: "سيدي عبد الرحمن" ابن "سيدي يحي"، توفى بجبل تادواوت في بلاد بني يعلي من نواحي وجدة، الذي قال عنه "سيدي يحي": سيدي عبد الرحمن قطبكم، وخلف ثلاثة (03) أولاد وهم الـولي الصالح "سيدي عيسى" دفين مسيون بجوار ضريح عمه "سيد أحمد يحي" المدفون قبله هناك كما سيأتي، وصاحب الضريح والناحية والقرية المعروفة باسمه سيدي عيسى المبنيـة هنـاك حديثا بعد الاحتلال الفرنساوي، و"سيدي موسى" دفين عين بني مطهر المسماة الآن برقات وأنّ أحد أولاد "سيدي موسى" هو "سيدي الشيخ بن موسى" كان وليا صالحا ومن أهـل الكرامات، وقد أظهر الله على يده كرامة عظيمة خارقة للعادة ومتواترة بين الناس ذكرهـا الشيخ "سيدي الحاج الجيلاني بن عبد الكريم اليحياوي العطافي" في مؤلفه (المرآة الجليـة)، قال:"... أنه نزل في بعض الأوقات بخيمته بالقرب من عين بني مطهر المسماة الآن برقنـت

---

[1] - الحنفاوي: تعريف الخلف برجال السلف، مصدر سابق، ص 408.

[2] - محمد بن أحمد أبي راس الناصري: عجائب الأسفار ولطائف الأخبار، مصدر سابق، ص 39.

فذهبت خادمته إلى العين تغسل الصوف فمنعها أهل العين من ذلك، فرجعت إلى سيدها فأخبرته بذلك فدعا الله سبحانه وتعالى عليهم فغارت تلك العين وانقطع سيل مائها من الوادي الذي كان يسيل منها، ولما أصبح الصباح ونظروا الحال هالهم الأمر وقالوا لابد لغور هذا العين وانقطاع سيل مائها من سبب، فقال بعضهم ربما أنه يكون هذا بسبب هذه الخيمة فذهبوا إليه واستعطفوه وسألوه الدعاء لهم فاشترط عليهم قدرا من الحبوب يؤدونه، فتقبلوا ذلك بقلب سليم وأمرهم بالانتقال من حول العين والوادي يمينا وشمالا وبسط كفيه بالدعاء لله والابتهال إليه سبحانه وتعالى، فانفجرت تلك العين بقوة عظيمة وفاضت مياهها على سائر تلك النواحي بإذن الله تعالى وبركاته. وإلى الآن لا يزال أهل العين يؤدون ذلك القدر المشترط عليهم إلى أولاد سيدي الشيخ بن موسى بن عبد الرحمن... وقد تكون تلك العين إلى الآن نهر صغير يتصل بواد ملوية في المغرب الأقصى"[1].

## 13- كرامة تخليص الناس من ظلم السلاطين وغبنهم:

- الحسن أبركان التلمساني: "سيدي الحسن بن مخلوف بن مسعود بن سعد المزيلي الراشدي أبو علي" الشهير بأبركان، ذكره "أبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد" الملقب باسم "بن مريم التلمساني المليتي المديوني التلمساني" في مؤلفه (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)، قال:" ومن ذلك ما حكاه الشيخ الوزير أحمد بن يعقوب الدواميس: كنت أستغيث بالشيخ الحسن والشيخ علي المديوني، فبينما أنا نائم ليلة من الليالي فإذا بالشيخ سيدي الحسن قد دخل علي وأخرجني حتى دخل بي على السلطان أبو فارس ووجدته معه فلان وفلان جالسين معه أعرفهم، فقال الشيخ للسلطان أبي فارس مالك: ولهذا يعني أطلقه، فقال له نعم، فلما استيقظت من نومي قلت للسلطان محمد: أنا اليوم منطلق، قال لي: من أين لك ذلك، فقلت له: الشيخ الحسن أطلقني... فلم يتعالى النهار إلا والنداء علي أين فلان الوزير العبد الوادي فخرجت ورفعت إلى السلطان أبي فارس فوجدته جالسا على الحالة التي رأيته عليها في النوم ومعه الجماعة الذين رأيتهم معه في الرؤيا، فقال لي أنّ

---

[1] - الجيلاني بن عبد الحكم سيدي الحاج اليحياوي العطافي: المرآة الجلية في ضبط ما تفرق من أولاد سيدي يحي بن صفية وفي التعريف بمشاهير العلماء ورجال المعاهد الصوفية، مصدر سابق، ص 46.

الشيخ سيدي الحسن قد أطلقك فأذهب بسلام، رأيته البارحة وقد ساقك إلى على هـذه الصفة"[1].

- الشيخ أحمد بن ملوكة التلمساني: ومنها ما ذكره الدكتور "أبو القاسم سعد الله"؛ قال: "... ومن عارضوا بشدة تسلط العثمانيين أحمد بن ملوكة التلمساني، فقد قيل أنه اطلع على ما ارتكب عروج عند احتلال تلمسان من فضائع،وبعد خروج عروج إلى الجبال بني سناس خاف أهل تلمسان من عودته والانتقام منهم من جديد، فالتجئوا إلى الشيخ أحمد بن ملوكة واشتكوا له ما وقع بهم وما يخشون وقوعه، فانقبض الشيخ واشتد غضبه حتى ضرب الأرض بيده وهو يدعو: للهم لا تعده إلى تلمسان إن اتكالنا عليك، واستجاب الله سبحانه وتعالى إلى الدعاء لأنّ عروج قد مات مقتولا"[2].

## 14- كرامة تبديل الاحوال:

- الشيخ إبراهيم التازي: ومنها ما ذكره "محمد بن صعد الأنصاري" في (روضة النسرين)، قال:" كنا مرّة عند سيدي إبراهيم مع جماعة من الفقراء الذين جرت عادتهم بزيارته في الموسم النبوي على مشرفه الصلاة والسلام، قال: وكان ذلك في زمن الشتاء وكثرة الأمطار ولما قضينا الحق مع الزيارة وأردنا السفر لتلمسان استأذنه فيذلك بعض أصحابه اغتناما لما ظهر في تلك الأيام من الصحو فلم يأذن لهم، وكرروا عليه طلب الإذن فلم يجبهم إليه، فأقمنا منتظرين منه الإذن مفكرين في حال الطريق لأنها كانت مخوفة، قال فبينما نحن في يوم ثقل فيه السحاب وأظلم الجو وهطلت الأمطار بحيث لا يتوهم السفر فيه وإذا بالشيخ قد بعث لجماعة الفقراء أن أعزموا على السفر، قال فأتينا وقلوبنا غير طيبة للسفر في ذلك اليوم إلا أنه لا تسعنا مخالفته لما جربانه من بركته، ومن نقيته، فودعناه وخرجنا مكرهين في مطر وابل وغير كثيف فلم نجاوز الأجنة إلا والمطر ارتفع وتلاه السحاب فانقشع وظهرت الشمس أحسن ظهور، ولا ريح ولا شبهة غيم، وكان ذلك اليوم الأول من أيام الربيع.. وسرنا في نعيم الله تعالى حتى أخذنا المساء فبتنا في الخلاء وما وجدنا ألم

---

[1] - الشريف المليتي المديوني التلمساني بن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)، مصدر سابق، ص 76.

[2] - سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16-20م)، مصدر سابق، ص،ص:472-473.

برد في تلك الليلة ولا أصابنا ورع الله الفضل والمنة وأصبحنا من الغد مسافرين... فبينما نحن في الطريق وإذا بجامعة من فرسان العرب المعروفين بقطع الطرق فما تعرضوا لنا ولا التفوا إلينا، ولما وصلنا تلمسان تغيمت السماء وترادفت الأمطار وكثر الثلج واشتد البرد ودام ذلك علينا مدة طويلة"[(1)].

## 15- كرامة برودة النار:

ومنها ما ذكره الدكتور "أبو القاسم سعد الله"؛ قال:" وهناك روايات كثيرة عن علاقة أحمد بن يوسف الملياني بالعثمانيين والزيانيين، كان هؤلاء يخشون دعوة الملياني... قطب الطريقة الشاذلية، وحاولوا الحد من نشاطه ووضعه تحت نفوذهم، فدعا عليهم دعاء يذكرنا بدعاء محمد الهواري على أهل وهران وقد حاول الزيانيون حرق الملياني ولكن النار لم تلتهمه (برودة النار من كراماته)"[(2)].

- سيدي محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب الإمام السنوسي (ولد 830ه/توفي 895ه):

ومنها ما ذكره "ابن مريم التلمساني" في مؤلفه (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)؛ قال:" ومن كراماته ما يذكر أنّ رجلا اشترى لحما من السوق، فسمع الإقامة في المسجد فدخل واللحم في قبة (قفة) فخاف من طرحه فوات ركعة، وكبّر كذلك فلما سلم، ذهب لداره فطبخت أهله اللحم فبقي إلى صلاة العشاء فأراد وطرح اللحم فإذا هو بدمه لم يتغير عن حاله فقالوا لعله لحم شارف فباتوا يوقدون عليه حتى الصبح فلم يتغير عن حاله حين وضعوه، فتذكر الرجل فذهب إلى الشيخ فأعلمه، فقال له: يا بني أرجو الله تعالى أن كل من صلى ورائي لا تعدو عليه النار ولعلّ هذا اللحم كان معك حين صليت معي ولكن أكتم ذلك، قال لي سيدي وشيخي الولي الصالح أحمد بالقاسم الهروي التادلي"[(3)].

---

(1) - ابن صعد الأنصاري التلمساني: الشيخ محمد (روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين)، مصدر سابق، ص،ص:166-167.

(2) - سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16-20م)، مصدر سابق، ص469.

(3) - الشريف المليتي المديوني التلمساني بن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)، مصدر سابق، ص،ص:244-345.

**16- كرامة بركة الطعام:**

- سيدي أحمد بن يوسف الملياني: ومنها ما ذكره "صادق محمد الحاج" في مؤلفه (مليانة ووليها سيدي أحمد بن يوسف)؛ قال:" ومنها أنه كان ذات يوم مع إثنين أو ثلاثة من أصحابه فأخبر تلميذه الصباغ بزيارتهم له في منزله، فرأى الصباغ من واجبه تحضير وجبة لعددهم لكن لما كانوا في الطريق التحق بهم موكبا عظيما للمشاركة في (الزيارة)، فلما رأى الصباغ ذلك اعتراه اضطراب شديد، فقال له الشيخ: قدم لنا ما حضرت لا غير، واقتصر هو على أن يذوق من كل لون قبل أن يفوته لأصحابه مع شيء من الدعاء، فشبعوا كلهم وحلفوا الفضل، وقد جرت مثل هذه في عدة مناسبات من بينها واحدة مع تلميذه محمد العنتري الواضحي"[1].
- سيدي محمد بلحاج الغرماوي (1260-1326هـ/1844-1908م): الولي الصالح "سيدي محمد بلحاج بن أحمد بن الحاج الدحمان الغرماوي المازوني" رضي الله عنه، ومن كراماته ما ذكره "العشعاشي مصطفى الحاج" في (السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية)؛ قال:" ومن كراماته.. أن والدي عليه الرحمة هو الذي أولم في اليوم الأول، فقال في نفسه: ومن يطعم هذا الخلق كله، لم زار هذا الولي زاوية سيدي الهبري بتلمسان، جاء خلق غفير فكان الجواب بالروح خالقها ثم بركة الشيخ، والذي كان؛ أنّ جميع الخلق أكل من ذلك الطعام حتى شبع"[2].

**17- كرامة المشي عليه كالأرض:**

- الولي الصالح أحمد بن يوسف الملياني: يقال أنّ ميلاده ووفاته كانت فيها رمزية من رموز سيدنا محمد صلى اله عليه وسلم، فبعد ولادته كفله رجل يدعى "يوسف"، رباه بلبن بقرته وعامله كما لو كان من صلبه. ومن كراماته في الصبا ما ذكره "محمد الحاج صادق" في كتابه (مليانة ووليها سيدي أحمد بن يوسف)؛ قال:" وقيل: إنه ابن رجل اسمه منصور الملقب بوكركور في بلاد قورارة، وقبره في تابلكوزة، يزوره الآن العطاونة أهل الساورة.

---

[1] - صادق محمد الحاج: مليانة ووليها سيدي أحمد بن يوسف - دراسة خاصة بمدينة متوسطة في الجزائر-، مرجع سابق، ص 94.

[2] - العشعاشي مصطفى الحاج: السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية، مصدر سابق، ص،ص:30-31.

ويقال: إنّ منصور هذا كان يوم ولادة الطفل طاعنا في السن بحيث كان موضوع المـزاح ممن حوله، وللرد على ذلك رمي بالصبي على أعين الملأ في كانون، فكانت الكرامة بـأن احترقت اللفائف ونجا الصبي. ثم أنّ الشيخ منصور رمي به ثانية في الهواء فكانت الكرامـة الثانية بأن سقط الصبي بعيدا في الشمال بمنزل يوسف الراشدي المذكور، الذي رباه كمـا سبق.."[1].

إذن؛ كان مولده فيه إرهاصات الولاية وامتلاك الكرامات وخوارق العـادات، ولـد في (836هـ/1442م)، وتوفى عام (1524م)، وكما ذكر "محمد الحاج صادق" توفى ببلدة براز التي سميت من بعد "الخربة"، وأخيرا "العامرة" الواقعة على بعد حوالي (16) كلم شمـال وغرب ولاية عين الدفلة، وقيل عاش واحد وتسعون (91) سنة.

ومن كراماته؛ تنبؤه بموعد وفاته، كما تنبأ بها الولي الصالح الغوث "سيدي بومـدين" حين قال:" مدينة العباد مليحة للرقاد". ومما ذكره في هذا الصدد "محمد الحاج صادق" قـال: " كان قبيل وفاته ولا ندري لماذا عند ابن راشد في الظهرة شمال واد الفضة، ولما أحس بقـرب الخاتمة أوصى أتباعه بأن يجعلوا جثمانه بعد خروج الروح على ظهر بغلته وأن يدعوها تـسير حرة، ففعلوا ذلك وسارت البغلة شرقا وما وقفت إلا بمليانة حيث بركت به في قمامة اليهود، وماتت هي أيضا، فدفنه المليانيون في نفس المكان ودفنوا البغلة بقربه.."[2].

يقال أنه تمنى من الله سبحانه وتعالى أن يجعله كالأرض يمشي عليه المـؤمن والكـافر، والمطيع والعاصي، وقال:" دعوة الله على ثلاث: العلم ومبلغ الرجال، ورؤية المصطفى، وقـال الثالثة على ما قيل العلم بدون تعب"[3].

---

[1] - صادق محمد الحاج: مليانة ووليها سيدي أحمد بن يوسف - دراسة خاصة بمدينة متوسـطة في الجزائـر-، مرجـع سابق، ص،ص:76-77.

[2] - صادق محمد الحاج: المرجع نفسه، ص،ص:84-85.

[3] – المرجع نفسه، ص 85.

وفي قلعة "بني راشدّ أسّس زاويته بعد وفاة والده، والتي قال في شأنها:" زاويتنا كسفينة نوح من دخلها أمن من الخوف، وقيل ما دخل في قبتها إلا شفي من علّته، ولا ملهوف إلا أغيث في لهفته، ولا مكروب إلا فرج الله كربته، ولا حزين إلا وجد بها راحة البال"[1].

وقال أيضا:" أنّ رجلا في الجزائر العاصمة كان في ليلة قرّ لابد له أن يقطع وادي منية (من روافد شلف) وهو حامل فخاف على نفسه وعلى دابته، فاستنجد بسيد أحمد الملياني فأحضره له في الحين لفيف من الملائكة في شكل قنطرة، مشي عليها بدون مشقة إلى ضفة الوادي الأخرى، فمضى في الغد هو أيضا إلى الشيخ وقصّ عليه قصته فما كان من سيد أحمد بن يوسف إلا أن قال له: داداك ذاك، وكان هو عند مغادرة فراشه في الفجر مبللا فرأته زوجته ستي وألحّت عليه أن يبقى تحت الغطاء لئلا يتعرض للداء، فحكى لها الحكاية وقال: إنه أحس في ظهره بحوافر الدابة"[2].

## 18- كرامة الصلح بين الناس:

- سيدي عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرحمن اليعقوبي: منها ما ذكره "ابن مريم التلمساني" في مؤلفه (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)؛ قال:" ومن كرامته أنه عقد الصلح بين أولاد طلحة وإذا بفارس من أولاد طلحة قال له لا نصطلح فاغتاظ الشيخ ووادي تافنة حامل، ودخل فيه وانقسم الوادي حتى جاز الشيخ وأصحابه رجلا قطعوا الوادي بسباطهم وانحصر الوادي حتى جاز هو وأصحابه وتبعه الناس وقطعوا خلفه حتى ردوه وصار الوادي يجري"[3].
- الشيخ الحسن أبركان: منها ما ذكره "ابن صعد الأنصاري" في (روضة النسرين)؛ قال: ".. وكان من أتاه منهم في أمر تداهمه مع والده أو أهله أو صديقه فتح الله عليه ببركته

[1] - صادق محمد الحاج: مليانة ووليها سيدي أحمد بن يوسف - دراسة خاصة بمدينة متوسطة في الجزائر-، مرجع سابق، ص 88.

[2] - صادق محمد الحاج: المرجع نفسه، ص 95.

[3] - الشريف المليتي المديوني التلمساني بن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)، مصدر سابق، ص 131.

وتحول له الشر خيرا، ثم جمعهم وذكرهم وأصلح ذات بينهم وأبان لهم الحــق وإن كـــان مرّا"[1].

**19- كرامة الصبر:**

- الولي الصالح سيدي إبراهيم الغوث يكنى إبا إسحاق الطيار: ذكره "أبي عبد الله محمد بـــن محمد بن أحمد" الملقب باسم "بن مريم التلمساني المليتي المـــديوني التلمـــساني" في مؤلفـــه (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)؛ قال:" من أكابر الأولياء قيل أنه لم يـــضطجع أربعا وعشرين (24) سنة قائما بالليل صائما بالنهار، قبره بالعباد معرف بإجابة الـــدعوة عند قبره رضي الله عنه ونفعنا به آمين توفى قبل كمال السبعمائة"[2].
- سيدي إبراهيم بن يخلف بن عبد السلام التنسي المطماطي: ومما ذكره "ابن مريم التلمساني" في مؤلفه (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)؛ قال:" ومن كراماته مـــضينا معـــه في قرى فأصابنا عطش شديد فأدركنا بعض تلامذته بلبن مشوب بسكر، فامتنع أن يشرب منه فقلت له: يا سيدي كيف تترك وأنت في غاية الحاجة إليه، فقال: خفت أن يكون فعله جزاء لقراءته علي فتركته لذلك خوفا أن ينقص ذلك من أجري ورد له الإناء"[3].
- الشيخ المختار بن خليفة الجلالي: أنشأ فرعا للرحمانية، زاوية "أولاد جلال" بنـــواحي أولاد نايل، فكان ورع وصاحب علم ومن كراماته ما ذكره "أبو القاسم ســـعد الله"؛ قـــال:" .. ويروى عنه أنه اشتاق إلى الأكل فعاقب نفسه بالصيام ثلاثة عشر (13) سنة"[4].

**20- كرامة الشفاء:**

ومما ذكر في هذا الشأن ما جاء في كتاب تاريخ الجزائر الثقافي للدكتور "أبو القاســـم سعد الله" أنّ الدكتور "أبو بكر عبد السلام بن شـــعيب" كتـــب ســـنة (1907) دراســـة

---

[1] - ابن صعد الأنصاري التلمساني: الشيخ محمد (روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين)، مرجع سابق، ص 129.

[2] - الشريف المليتي المديوني التلمساني بن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)، مصدر سابق، ص،ص:56-57.

[3] - الشريف المليتي المديوني التلمساني بن مريم: المصدر نفسه، ص 67.

[4] - سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16-20م)، مصدر ســـابق، ج4، ص،ص:149-150.

عن المرابطين المداوين في الناحية الغربية من البلاد، لاسيما تلمسان وضواحيها مبينا أنّ لكل ولي عند العامة قادر على علاج مرض أو أكثر.

قال:"... ففي تلمسان قبة بناحية لوريط تسمى (قبة سيدي محمد بن يعقوب)، ويُشاع أنّ هذا الولي كان يبرأ من أمراض العين، وتوجد على القبر شجرة من أكل من حبوبها شفي من عينه، أما المرابط سيدي بوراس حول تلمسان أيضا فقد شاع عنه العلاج من الصداع، وتذهب الأسطورة إلى أنّ على المريض أن يطبخ رأس كبش في بيته ثم يحمله معه ويأكله في قبة الشيخ المذكور ويترك العظام حيث أكل، وفي قبة سيدي القيسي يتداوى المريض من الحمى وهذه القبة توجد على مقربة من ضريح سيدي أبي مدين الغوث، والمطلوب من المريض أن يذهب إليها ثلاثة (03) أيام متوالية لكن قبل شروق الشمس أو بعد غروبها، وعليه أيضا أن يحرك الأوراق المتساقطة على قبة الشيخ.. واختص سيدي الأنجاصي مثلا بمداواة المغص عند الأطفال، وسيدي الداودي بن ناصر في (أغادير) بالمداواة من العقم"[1].

## 21- كرامة الجوع:

- الحسن أبركان التلمساني: ومن كرامته الصبر على الجوع، ذكرها "محمد ابن صعد الأنصاري" في (روضة النسرين)، وذكرها "أبي عبد الله محمد بن محمد بن أحمد" الملقب باسم "بن مريم التلمساني المليتي المديوني التلمساني" في مؤلفه (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)؛ قال:" إنّ الشيخ سيدي الحسن مكث وقتا أربعين (40) يوما لم يأكل فيها لا ليلا ولا نهارا، ولا كلم فيها آخر، وقالوا: وكان طوال هذه المدة مستلقيا على ظهره فإذا حضرت وقت الصلاة نهض إليها حتى يصليها على الكمال، وإذا فرغ منها استلقى على ظهره شبه الغائب عن الناس، فلما كمل الأربعين (40) يوما كلم الناس ورجع إلى معتاده"[2].

---

[1] - سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16-20م)، مصدر سابق، ج7، ص 251.

[2] - الشريف المليتي المديوني التلمساني بن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسا)، مصدر سابق، ص،ص:88-89.

- الشيخ أحمد الغماري: ومن كراماته ما ذكرها "محمد ابن صعد الأنصاري" في (روضة النسرين)؛ قال:" ..كان بتلمسان غلاء شديد ومجاعة كبيرة تعطلت الصلاة بسبب ذلك في كثير من المساجد، وربطت أبوابها بالحزم، قال: فدخلت جامع الحلفاويين فوجدت فيه سيدي أحمد بن الحسن فقال لي: أخي إذا خرجت فغلق علي تلك الباب فإني أريد أن أنام هنا شيئا، قال فخرجت وغلقت عليه الباب كما أراد، قال: ثم أن الناس أهملوا تلك المساجد لانشغالهم بأمر المجاعة التي غلبت عليهم، قال صاحب الحكاية: فلما كان بعد مدة طويلة وقد فرّج الله على الناس مما كانوا عليه من جوع مررت بجامع الحلفاويين فانتبهت إليه فوجدته مغلوقا كما تركته فيه، فاستفاق عند دخولي عليه وظن أنه قد نام ساعة واحدة فقام وخرج.. فعلمت.. أنّ الله تعالى غيّبه عن فتنة الجوع لطفا وكرامة كما فعل سبحانه بأهل الكهف"[1].

ويذكر "ابن صعد الأنصاري" أنّ هذه المجاعة أتت عام (842هـ) وأنّ سوق القمح انتهى إلى صاع ونصف دينار

## 22- كرامة التحكم في الحيوانات:

ومنها ما ذكره الدكتور "أبو القاسم سعد الله" في كتابه (تاريخ الجزائر الثقافي) متحدثا عن عهد "صالح باي" في قسنطينة، والثورات التي جرت مع المرابطين كـ"أحمد الزواوي"، و"محمد الغراب".

ثورة اختلطت فيها الخرافة بالتاريخ؛ يقول:"... وتذهب الأساطير إلى أن الزواوي كان مرابطا في نواحي قسنطينة، وأنه أيّد صالح باي عندما توجه إلى مدينة الجزائر لمحاربة الإسبان (حملة أوريلي)، وأنّ الزواوي قد أرسل فرسه المسماة (الرقطاء) لتحارب إلى جانب المسلمين، وبعد الانتصار عادت إليه.. أما محمد الغراب فقد جنّد أتباعه ضد الباي.. حكم عليه بالإعدام وأن جثة الشيخ محمد قد تحولت إلى غراب ضخم (ومن ثم لقب بالغراب)، وخاف الباي الذي

[1] - ابن صعد الأنصاري التلمساني: الشيخ محمد (روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين)، مصدر سابق، ص،ص:221-222.

كان هو أيضا يؤمن بالخرافات من سوء طالعه، فبنى للمرابط ضريحا بقبة بيضاء جميلة في نفس المكان الذي وقع فيه الغراب (خارج مدينة قسنطينة)"[1].

- الشيخ سيدي عبد الرحمن الثعالبي: يذكر "عبد الرزاق القسوم" في كتابه (عبد الرحمن والثعالبي والتصوف) عن كرامة ظهرت مع "سيدي عبد الرحمن الثعالبي"، تتراوح بين الأسطورة والخرافة نظرا لغرابتها؛ إذ يقول:" أنه زاره ذات يوم الولي الشهير (سيدي أحمد بن عودة الوهراني المشهور بترويض الأسود على ما تروي الأسطورة) وعندما مثل الزائر أمام الثعالبي سأله: أين أترك أسدي؟ فأجابه الثعالبي: أتركه مع بقرتي، ففعل الرجل وعندما دخل إلى خلوة الشيخ وجد حسانا يؤديان له الزيارة هذه، فتعجب الزائر من هذا التصرف وتمنى لو أنه كان في المدينة بدل الجبال حتى يحظى بمثل هذه الزيارات، وفهم الثعالبي ما يدور بخلد الزائر فنزع عليه ظنونه بقوله: إنّ العبادة في القلوب وليس بين الجبال أو المدينة... وحين قفل الزائر عائدا إلى بلاده ففتّش عن أسده ولكن دهشته كانت كبيرة حين وجد أسده قد ابتلعته بقرة الشيخ الثعالبي"[2].

## 23- كرامة التحكم في الجن:

- سيدي أحمد بن يوسف الملياني: ومنها ما ذكره ما ذكره "صادق محمد الحاج" في مؤلفه (مليانة ووليها سيدي أحمد بن يوسف)؛ قال:" ومنها أنّ امرأة كانت (مسكونة) بجن فجاء بعلها وحصل منه على (قرطاس) قرأه عليها، وفي الحين نطق الجن على لسانها وصاح: سمعا وطاعة الله وللشيخ إني خارج، فتخلصت المرأة بذلك وإذا بالعامة تذيع بأنّ الشيخ كان يتصرف في عشرين ألف (20000) تابع من الإنس، وفي عدد لا يحصى من الجن"[3].
- سيدي عبد القادر بن عبد الله المشرفي: له كرامات خارقة ومناقب رائقة ومنها ما ذكره "أبو راس الناصري" في مؤلفه (فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته)؛ قال:" فمن

---

[1] - سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16-20م)، مصدر سابق، ج1، ص 217.

[2] - قسوم عبد الرزاق: عبد الرحمن الثعالبي والتصوف، سلسلة الدراسات الكبرى، الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، د/ت، د/ط، ص 17.

[3] - صادق محمد الحاج: مليانة ووليها سيدي أحمد بن يوسف - دراسة خاصة بمدينة متوسطة في الجزائر-، مرجع سابق، ص 94.

ذلك ما أخبرني به –رضي الله عنه- قال: بينما أنا أمشي عند الشيخ أحمد أمعاز وإذا برجل يتبعني أحمر، غليض حاف كأنه رجل من (قليعة)، فقلت له" من أنت، فقال: من النـــاس، فقلت له: أنت من عفاريت الجن أرسلك السيد العربي بن بركان المهاجي إلى الحاج محمـــد بن شرف لتضره؟ فإذا به رجع ثورا عظيما وعدا عدو الفرس وأنـــا أنظـــر إليـــه وذنبـــه على رأسه حتى توارى عني بشجرة الشيخ أعمر بن عطاء كأنه قاصد (إينكان)، لأنّ الشيخ العربي به وكان في منافسة مع الحاج محمد المذكور لأن الحاج محمد يغـــري عليـــه طلبـــة (الحشم)"[1].

ومن تاريخ الجزائر الثقافي لــ"أبو القاسم سعد الله" لمح لظاهرة انتـــشرت في أوســـاط المجتمع الجزائري ألا، وهي ظاهرة الطب السحري والخرافي ،ممارسات ارتبطت بالعقائد القديمة ووسائل أخرى لا هي دينية ولا هي علمية، وأصبح الشفاء من السقم والضرر يأتي من ضريح الولي أو من شجرته أو كتابته على الحرز (الحجاب)، وعمّت ظاهرة قراءة خطـــوط الرمـــل وكتابة الحروز وقراءة البخوت واستطلاع الغيب، وشاعت أنواع النشرة والعزائم والتمائم.

ويقول:"... ونسب الميلي في كتابه (رسالة الشرك ومظاهره) هذه التصرفات إلى بعض المشايخ ومنهم الشيخ الذي تعلم عليه القرآن، وأشهر منه العبيـــدي الـــذي كـــان يتـــصرف في الجنون، فيخرجه من فلان ويسجنه في زجاجة، وقد يدعي إحراق بعـــض الجـــن وتـــوبيخ آخرين"[2].

**24- كرامة الاولياء بعد وفاتهم:**

- الشيخ صدوق: قال عنه "الإمام الحنفاوي" في مؤلفه "تعريف الخلف برجال السلف":" ومن كراماته أنّ سيدي أحمد الشريف الورتيلاني كان شيخا له فلما قربت وفاته قال له: إذا مت فمن أشاوره بعد ذلك، فقال له: أنا قبل وبعد، فلما مات كان الأمر كذلك، فصار يكلمه من قبره إلا مرة واحدة أتى إليه يشاوره في أمر، فنادى الشيخ على عادته فلم يستجيب له.. فبكى من ذلك وظن أن المانع منعه، فمكث غير بعيد وناداه مرة أخرى فأجابه فقال له: أين

---

(1) - محمد أبو راس الناصري: فتح الإله ومنته في الحديث بفضل ربي ونعمته، مصدر سابق، ص،ص:53-54.

(2) - سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16-20م)، مصدر ســـابق، ج1، ص 249.

كنت؟ قال: كنت عند الشيخ سيدي يحي كان غائبا فلما رجع ذهب الأولياء إليه، وكان ولده سيدي يحي في مجانة بأهله مكث فيها عشرين (20) سنة، وكان يركب معه من مماليكه ثمانون (80) عبدا، فأرادوا قتلك فأنا الذي أيقظتك حتى ركبت فرسك ونجوت منهم"[1].

- سيدي أبو سعيد الشريف الحسني: ومما ذكره "ابن مريم التلمساني" في مؤلفه (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)؛ قال:" أبو زيتونة نبتت في وسط قبره ذو الكرامات الباهرة والآيات الفاخرة ما زاره ذو عاهة إلا برئ، ولا قصده ذو حاجة إلا قضيت له بإذن الله تعالى، وقبره مزار مجاب الدعوة عند قبره دفن شرق باب القرمدين رضي الله عنه"[2].

## 25- كرامة الاختفاء عن الأنظار:

- الشيخ سيد أحمد بن يوسف الملياني: ومن كراماته ما ذكره "الأغا بن عودة المزاري" في (طلوع سعد السعود)؛ قال:" ومنها أن أمير تلمسان أبا حم سجن الشيخ بتلمسان وفعل له دجاجة ميتة على الطعام وأخرى مذكاة، فقال: هذه حلال وهذه حرام وبعث الأمير الذبّاح فدخل البيت الذي فيه الشيخ فلم يجد أحد، قال الشيخ: وأنا انظر إليه، فرجع وقال: لم أجد أحدا فرده ثانيا وثالثا ولم يجد أحدا، ثم أتى الأمير بنفسه فلم ير شيئا وأخذ الله بأبصارهم ولما رجع الأمير لقصره بعث للشيخ بالتسريح، فقال الشيخ للرسول لا أخرج حتى نخرجا جميعا ثم بعد أيام قدم المسعودي حاركا على أخيه أبو حم لوهران وولي المسعودي فحينئذ خرج الشيخ بلا إذن لتوكله على مولاه"[3].

## 26- كرامة استجابة الدعاء:

- كرامة استجابة الدعاء محمد بن عمر الهواري (751هـ-843هـ/1350-1439م): "المغراوي" قطب الأولياء ورايس الزهاد الأتقياء صاحب الكرامات الظاهرة والأحوال الباهرة، آخذ العلم والطريقة بفاس عن "العبدوسي" و"القباب"، وببجاية عن "الشيخ أحمد "ابن إدريس" ألف كتابه (السهو والتنبيه للفقراء أهل الفضل النبيه)، ومن كراماته في إجابة

---

[1] - الحنفاوي: تعريف الخلف برجال السلف، مصدر سابق، ج1، ص 309.

[2] - الشريف المليتي المديوني التلمساني بن مريم: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)، مصدر سابق، ص 72.

[3] - بن عودة المزاري الأغا: طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا، مصدر سابق، ج1، ص75.

لدعاء ما ذكره "أبو راس الناصري" في مؤلفه (عجائب الأسفار ولطائف الأخبار)؛ قال: ".. وكان سبب أخذ النصارى لوهران دعاء الشيخ الهواري بذلك لما قتل بنو زيان ولده "الهايج"، وحضر لهذه الدعوة سيدي علي الأصفر التلمساني، وأنذرهم تلميذه الشيخ إبراهيم التازي بقصيدة تائية..."[1].

ويذكر نصّ الدعاء الشيخ "محمد ابن صعد الأنصاري" في مؤلفه (روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين)؛ قال: روحي يا وهران الفاسقة يا كثيرة الجور والبغي والطارقة يا ذات الأهل الباغية السارقة إني بعتك بيعة لنصارى مالقة وجالقة إلى يوم البعث، والتالقة مهما ترجعي فأنت طالقة، ولما سأله أحد تلامذته قائلا: والفرج يا سيدي استدرك وقال: والفرج لاحقة وهذا التلميذ هو الشيخ إبراهيم التازي"[2].

وفعلا احتل الإسبان وهران بعد (72) عاما من تاريخ هذا الدعاء، ومنها ما ذكره "الحنفاوي" في مؤلفه (تعريف الخلف برجال السلف)، وذكرها "الأغا بن عودة المزاري" في مؤلفه (طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن العاشر)؛ قال "الحنفاوي": ومن كراماته أن بعض العرب ومفسديهم أخذ مال بعض أصحابه، فبعث فيه الشيخ إليه فأخذ رسوله فقيده وحبسه حين أغلط القول، فبلغ الخبر الشيخ فقام من مجلسه وقد اسود وجهه لشدة غضبه، قال سيدي إبراهيم التازي: فلما دخل خلوته سمعته يقول : مفرطح يكرره مرارا ففي الوقت قام الظالم يلعب بخيله في بعض عرسهم، فلما حرك خيله والناس ينظرون فإذا رجل أبيض الثياب أخذه على فرسه وضرب به الأرض أسرع من طرف عين فإذا هو ميت بلا روح مفرطح دخل رأسه في وجهه من شدّة ضربه منكسا، فأطلقت أمه رسول الشيخ وقالت لولدها الميت حذرتك من دعوة الشيخ وشوكته فأبيت فلا حيلة لي فيك اليوم"[3].

ومنها ما ذكره الدكتور "أبو القاسم سعد الله" فقال:" وكان البحارة منهم يذهبون عند خروجهم للغزو إلى الأولياء والصالحين لنيل بركاتهم، وكانوا يطلقون من البحر عند ذهابهم

---

[1] - محمد بن أحمد أبي راس الناصري: عجائب الأسفار ولطائف الأخبار، مصدر سابق، ص 112.

[2] - ابن صعد الأنصاري محمد: روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، مصدر سابق، ص 18.

[3] - الحنفاوي: تعريف الخلف برجال السلف، ج1، مصدر سابق ص 203.

وإياهم طلقات مدفعية معينة احتراما لهم، وإذا هرب منهم أحد الجناة إلى قبة أو ضريح ولي، فإنّ اللاحقين به يتوقفون عند ذلك ولا يتابعونه وما روى عن كرامة محمد الهواري ضد مصطفى بوشلاغم باي وهران بعد فتحها الأول الذي أمر أحد جنوده بإلقاء القبض على شخص لجأ إلى قبة الهواري، فانتفخت بطن الجندي وعاد الإسبان في عهد بوشلاغم أيضا"[1].

ومنها ما ذكره الشيخ "محمد ابن صعد الأنصاري التلمساني" في مؤلفه (روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين)، وذكرها "الأغا بن عودة المزاري" في مؤلفه (طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن العاشر)، قال "ابن صعد الأنصاري":"... عاش أحداث زحف السلطان الحفصي أبي فارس عزوز (توفى بتونس 03 شعبان 796هـ- شوال 837هـ/03 جوان 1394م – 11 ماي 1434م) على مدينة تلمسان وأميرها الزياني أحمد العاقل (تولى السلطة بتلمسان من يوم: 01 رجب 834هـ إلى ذي الحجة 867هـ/15 مارس 1431م- أوت 1463م)؛ الذي توسط بالشيخ أبركان التلمساني ليطلب من الشيخ الهواري أن يتدخل لدى سلطان تونس من أجل إبرام الصلح وحقن الدماء وتجنب تلمسان مخاطر الغزو وبعد الإلحاح والمراجعة قبل، وقال له: قل لصاحبك سلطان تلمسان أن يطمئن فسوف لن يرى ولن يتقابل مع سلطان تونس، وصادف أن توفى أبو فارس عزوز فجأة في سفح جبل الصدر من جبال الونشريس صباح عيد الفطر من عام (11 ماي 1434م) بينما كان الناس ينتظرون خروجه لأداء صلاة العيد وهو في طريقه إلى تلمسان، فأخفى ابنه وفاته وتوقف عن مواصله الزحف إلى تلمسان وحمل جثته وعاد بها إلى تونس، وكفى الله تلمسان وأميرها من شره، وشاع يومئذ بأن الشيخ الهواري هو الذي دعا"[2].

- أبو العباس سيد أحمد بن يوسف الملياني: ذكرها "الأغا بن عودة المزاري" في (طلوع سعد السعود)، وذكرها "أبو راس الناصري" في مؤلفه (عجائب الأسفار ولطائف الأخبار)؛ قال:

---

[1] - سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16-20م)، مصدر سابق، ج1، ص 474

[2] - ابن صعد الأنصاري محمد: روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، مصدر سابق، ص،ص:17-18.

"... والشيخ أبا العباس سيدي أحمد بن يوسف أحد الأولياء الكبار والأتقياء الأخيار الهواري وطننا الوانودي أصلا.. ذهب مرة إلى وهران فعظمه أهلها أشد التعظيم فكتب قائدها للأمير الزياني: إن رجلا بأرض هوارة يخشى منه الملك، فكتب الأمير إلى القائد: ابعثه إلي أو أقتله، فلما أتى أهله برأس الماء بعث العامل لأمير هوارة أحمد بن غانم في الشيخ، فأطلع الشيخ على ذلك ارتحل من وطنه، وقال: شوشونا شوشهم الله من البر والبحر، فلم يكن إلا قليل حتى شوش الله بني زيان من البحر بالكفرة، فأخذوا وهران ومن البر بالأتراك فأخذوا تلمسان"[1].

- الشيخ سيد الحاج محمد الغراوي الهبري (1317/1239هـ/1899/1823م): درقاوي الطريقة، ومن كراماته ما ذكره "مصطفى يلس شاوش"؛ قال:" ومن كراماته أيضا أنّ رجلا من مدينة معسكر بالقطر الجزائري جاء إلى زاوية الشيخ يركب حصانا مطهما ويلبس لباسا فخما وعليه الهمّة والمنظر والباء، وقال: لا أنزل حتى أرى كرامة من كرامات الشيخ، فخرج إليه الشيخ الحاج محمد الهبري رضي الله عنه وقال: الله أكبر، فسقط الرجل من فوق جواده مغشيا عليه، فحملوه إلى الزاوية ولما أفاق اقترب من الشيخ بكل أدب وأخذ الوسيلة عنه وتتلمذ على يده"[2].

## 27- كرامة إحياء الموتى:

- الوليي الصالح سيدي يحي العبدلي: ومنها ما ذكره "الحنفاوي" في كتابه (تعريف الخلف برجال السلف)؛ قال:" ولما رجع من سياحته وقد مكث فيها متخفيا عن الناس نحو عشر سنيين وأمه في حال حياتها وجد أهل قريته أخذوا ثورا لحما فقسموه و لم يجعلوا نصيبا لأمه من غير اكتراث بها، فلما علم بذلك تغير من أمرهم حيث لم يسهموا لها شيئا والحالة أنّ اللحم لم يبق منه شيء بل جعلوه في القدور و لم يجد شيئا باقيا إلا الجلد والرأس، فعند ذلك ورد حال عظيم بأن أمسك الجلد من الذيل وقال: قم بإذن الله فقام الثور يمشي كما

[1] - محمد بن أحمد أبي راس الناصري: عجائب الأسفار ولطائف الأخبار، مصدر سابق، ص 112.

[2] - العشعاشي مصطفى الحاج: السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية، مصدر سابق، ص 24.

كان أول مرة فلما شاهدوا منه ذلك خضعوا له وتواضعوا وذلوا واستكانوا، وظهـــر أمـــر الشيخ ظهورا بينا بحيث أن من تعدى عليه هلك بغتة"[1].

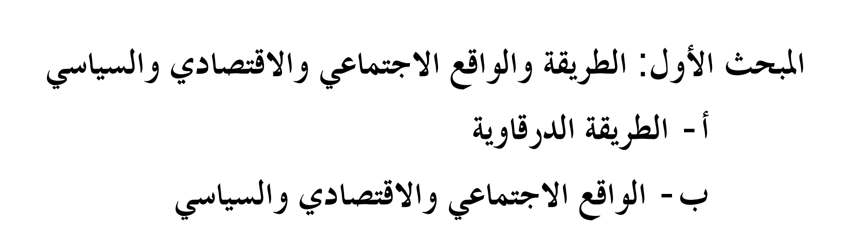
ومنا أيضا؛ قال:" وقد كان له زرع في إهمال وبات فيه جماعة من الناس بخيلهم من غير علم أن الزرع للشيخ فلما أصبح الصباح مات جميع خيلهم وحملوا سروجهم على أعناقهم"[2].

---

[1] - الحنفاوي: تعريف الخلف برجال السلف، مصدر سابق، ص 466.

[2] – الحفناوي: المرجع نفسه، ص 466.



المبحث الأول: الطريقة والواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي

أ- الطريقة الدرقاوية

ب- الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي

المبحث الثاني: الرمز الصوفي بين الأزمة والواقع

أ- الرمز والأزمة

ب- الرمز وانعكاساته على الواقع

**المبحث الأول: الطريقة والواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي**

**أ- الطريقة الدرقاوية:**

تعتبر الطريقة الشاذلية بمثابة الحجر الأساسي والشجرة الأم، والأصل التي تفرعت عنها عدّة طرق؛ كفروع لها وامتداد لرمزيتها وسيرورتها التاريخية، ومن بين هذه الطرق التي انتشرت في المغرب الأوسط نجد الطريقة الدرقاوية، والجازولية مع الشيخ "أبو عبد الله الجازولي" (المتوفى عام: 1464هـ)، والزروقية مع "أبو العباس أحمد زروق" (المتوفى عام: 1494هـ)، والطيبية مع "مولاي الطيب الشريف" (المتوفى عام: 1678)، والحنصلية مع "أبو عثمان الحنصلي" (المتوفى عام: 1703).

وتنسب الطريقة الشاذلية الأم إلى الشيخ "أبي الحسن بن عبد الله"، المولود بغمارة من قرية سبتة سنة (593هـ)، يرجعونه مريدوه إلى النسب الشريف أو الأشراف، ويربطون نسبه إلى "الحسن بن علي بن أبي طالب".

حياته رحلة وحج، والبحث عن المعلم الأول، فدخل العراق حاضرة الأقطاب والأوتاد فكان له الجواب على بحثه بلغة الخرق والكرامة؛ من تبحث عنه هو في رحمك وحاضرتك فكان الرمز المبحوث عنه "محمد عبد السلام بن مشيش"، والقصة مروية حدثت فيها كرامات وفراسات كثيرة. ويذكر "إحسان إلهي ظهير" في دراسات في التصوف أنّ الكرامات، والفراسات يتوارثها حتى الأبناء فكان ابنه الصغير يعلم ما في قلوب الناس، وهو ما ذكره "الشاذلي" أيضا قال:".. كنت يوما بين يدي الأستاذ فقلت في نفسي.. هل يعلم الشيخ اسم الله الأعظم؟ فقال ولد الشيخ وهو آخر المكان الذي أنا فيه: يا أبا الحسن ليس شأن من يعلم الاسم الأعظم وإنما الشأن من يكون هو عين الاسم، فقال: الشيخ من صدر المكان أصاب وتفرس فيك ولدي"[1].

ويذكر أيضا؛ أنّ الشيخ سُئل يوما من هو شيخك؟ فقال:".. أنتسب إلى الشيخ عبد السلام بن مشيش، وأنا الآن لا أنتسب إلى أحد بل أعوم في عشرة أبحر، خمسة من الآدميين:

(1) - ظهير إحسان إلهي: دراسات في التصوف، تقديم: سيدي بن حسن العفاني، دار ابن حزم، القاهرة، 2007، ط/1 ، ص 271.

النبي صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي. وخمسة من الروحانيين: جبريل وميكائيل، وإسرافيل، وعزرائيل، والروح الأكبر"[1].

ووصل به القول:" قدمي على جبة كل ولي الله".

ويذكر الدكتور "عبد الحليم محمود" شيخ الأزهر وخِريج الجامعة الفرنسية، أنه كتب كتابا عن الشاذلي يمجده فيه ويمدحه، ومن بين ما جاء في هذا الشأن أنّ الله كلّمه على جبل زغوان، الجبل الذي عكف فيه وتعبّد على قمته، وبهذا الجبل حدثت له كرامات عدّة كنبع الماء، ومشي وكلام الملائكة معه. وسماه الله الشاذلي التي تعني (المفرد لخدمتي ومحبتي). ومن بينها أنه سافر إلى الحج وفي طريقه بالصحراء وافته المنية وكان ماء الصحراء مالحا لا يشرب ولكنهم بعدما غسلوه بمائها صار ببركة الله حلوا عذبا.

ومن أقواله؛ أنّ الذين يتبِعون هذه الطريقة لا يدخلون النار بقوله:" أعطيت سجلا مد البصر فيه أصحابي وأصحاب أصحابي إلى يوم القيامة عتقاء من النار".

ومن كراماته أيضا؛ أنّ كبير قضاة تونس وهو "ابن البرّاء" كان مخالفا له، وشكاه إلى الحاكم، لكن الحاكم لم يمسّ "الشاذلي" بسوء إلا أنه منعه من الخروج، وما أن منعه إلا وماتت جاريته في ذاك الوقت ثم احترق البيت دون أن يشعروا، فعلم الحاكم أنه أصيب من قبل هذا الولي.

أما بعد وفاته خلفه "علي الشاذلي أبو العباس المرسي"، فظهرت على يده كرامات عدّة وأُعطى لخلافته سند نصّي، يقول "إلهي ظهير":" في قول عز وجل:﴿**ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير**﴾. فأولها إلى أن ما نذهب من ولي الله إلا ونأتي بخير منه أو مثله"[2].

انتشرت هاته الطريقة في الجزائر واستقطبها كبار العلماء والصُلاح، أمثال "عبد الرحمان الثعالبي"، و"أحمد بن يوسف الملياني"، و"إبراهيم التازي"، وتفرع عنها عدّة فروع تم ذكرها سابقا، ومن بين هذه الطرق نجد الطريقة الدرقاوية التي عُرفت أولا على مستوى المغرب الأقصى، مؤسسها الشيخ "محمد العربي بن أحمد الدرقاوي الإدريسي" المولود عام

---

[1] - ظهير إحسان إلهي: دراسات في التصوف، مرجع سابق، ص،ص:271-272.

[2] - ظهير إحسان إلهي: المرجع نفسه، ص 278.

(1150هـ/1737م)، والمتوفى عام (1239هـ/ 1823م) في زاويته ببوريح من بني زروال، درس بفاس ولازم دروس الشيخ "علي بن عبد الرحمن الجمل".

يقول "صلاح مؤيد العقبي":" يعتبر الحلقة الأخيرة في سلسلة الصوفية التي تتصل بالقطب الربّاني أبي مدين الغوث"[1].

ومن ثم دخلت الطريقة حاضرة تلمسان، باعتبارها العاصمة والمأوى الأخير لقطب الطريقة "سيدي بومدين الغوث"، وباعتبارها حلقة وصل بين المغاربة والجزائريين، تبناها الشيخ "الحاج محمد الهبري الغراوي" المقيم بتاغيت ببلاد بني إزناس بالمغرب الأقصى. يقول "الحاج مصطفى العشعاشي":".. وكان الفضل في نشرها على يد الشيخ أحمد الدكالي العلامة الفقيه الأصولي، المقيم بناحية بني سنوس من أعمال تلمسان"[2].

وُلد "سي الحاج محمد المغراوي الهبري" عام (1239هـ/1823م)، وتوفي عام (1317هـ/1899م). ويذكر "العشعاشي" أنه:".. وُلد في السنة وفي الأسبوع الذي انتقل فيه سيدي مولاي العربي الدرقاوي... كان أبوه فقيها ووليا صالحا"[3].

أما النسب معلوم والسؤال عنه بدعة، نسبه شريف؛ منسوب إلى المصطفى صلوات الله عليه عن طريق السيدة "فاطمة"، ومتصل النسب الروحي بسلسلة مشايخه إلى سيدنا "علي بن أبي طالب" رضي الله عنه.

مشايخه؛ يقول في هذا الصدد "العشعاشي":" والده ووالدته... العالم القدوة الفذ سيدي أحمد بن موسى الكرزازي الثاني، وأخذ العلم عن سيدي بوعزة الشريف المهاجي.. ومع سيدي محمد بن قدور الوكيلي الكركري..."[4].

أمّا كراماته؛ مستجاب الدعوة، يخطو الأرض طيا، ويعلم بأسماء ضيوفه قبل وصولهم ومنها كرامات مروية ما ذكره "العشعاشي" قائلا:".. ومنها ما رواه الشيخ عبد القادر بن

---

(1) - العقبي مؤيد صلاح الدين: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر -تاريخها ونشاطها-، دار البراق، لبنان، بيروت، ج2، 2002، د/ط، ص 230.

(2) - العشعاشي الحاج مصطفى: السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية، تحقيق وتحرير: مصطفى يلس شاوش بن الحاج محمد، د/ط، د/ت، ص 1.

(3) - العشعاشي الحاج مصطفى: المصدر نفسه، ص 19.

(4) – المصدر نفسه، ص،ص:20-21.

الحاج بن براهيم صاحب زاوية تاخمارت، الذي كان مولعا بعلم الكيمياء... كان يعلم بالأعشاب التي تصلح للكيمياء"[1].

ومنها كرامات كثيرة ذكرها "العشعاشي" في كتابه الجامع (السلسلة الذهبية في التعريف بالطريقة الدرقاوية). خلفه "سيدي محمد بلحاج المغراوي" المولود عام (1260هـ/1844م) والمتوفى عام (1326هـ/1908م)، ومن كراماته البركة في قلة الغذاء.

ومن بعده "محمد" ولد "الشيخ الحاج محمد الهبري" المتوفى عام (1939م)، ومن كراماته أنه كان يعالج الأمراض الظاهرية والباطنية، ويقول "العشعاشي" أنه:".. هو أول من سنّ الطبل للتأليف بين ضربات الطبل والعمارة والأذكار، ليزداد خشوع الفقراء ويزداد وجدهم وفناؤهم"[2].

ومن بعده "سيدي أبي بكر المعصوم" (1875-1920م)، وكيل ضريح "سيدي أبي مدين الغوث" ابن الفقيه "بنعلي بن الحاج عبد القادر بن المعصوم، الجليلي الحسني، له كرامات عدّة ذكرها "العشعاشي" في (السلسلة الذهبية).

أما مسار الطريقة الدرقاوية في الجزائر، وبعد وفاة شيخها "مولاي العربي الدرقاوي" (1823م)، خلفه "الشيخ عبد القادر بن شريف بن صالح"، وكما يذكر "صلاح مؤيد العقبي" أنه:".. تأثر بتعاليمها عدد كبير من علماء الجزائر، وأصبحوا من مريديها وأتباعها مثل عبد القادر بن الشريف الفيلي الذي رجع إلى الجزائر بعد تتلمذه على يد الشيخ العربي الذي أجازه، وأذن له بنشر الطريقة"[3].

**ب- الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي:**

كثرت الضرائب، فأصبح الجيش يُجهز حملاته لا للدفاع وحماية الرعية، وإنما لإرغامه على الدفع، مما أفرز مجتمع فقير، بائس وترتب عن ذلك قناعة تغيير الوضع.

أحدثت السياسية التركية بين الحاكم والمحكوم هوة، فأصبح للطبقة الحاكمة كل الحقوق فيما أضحى السكان الأصليون مجرد عبيد، وخدم لأسيادهم الذين حموهم من التكالب

---

[1] - العشعاشي الحاج مصطفى: السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية، مصدر سابق، ص 23.

[2] - العشعاشي الحاج مصطفى: المصدر نفسه، ص 49.

[3] - العقبي مؤيد صلاح الدين: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر -تاريخها ونشاطها-، مرجع سابق، ص 231.

الاستعماري. ومنها كذلك الإجراءات المتخذة التي مسّت حتى الطرق الصوفية وزعمائها الذين في الأمس القريب تضرب لهم ألف تحية وتقديس، وكانوا تعرض عليهم الخطط الحربية، وإشراكهم في الحكم.

ويذكر "صالح العنتري" في (مجاعات قسنطينة)، يقول:" يحكى أنّ في سنة (1219هـ/1804م، 1805م)، زمان الأتراك وقعت مجاعة شديدة، وقحط، وهول أضرّ بأهل بلد قسنطينة ووطنها، ودام الحال كذلك عليهم مدة ثلاث سنين متوالية حسبما يأتي تفصيل في ذلك، والوالي في ذلك الزمان على بلد عثمان باي"[1].

كما يرجع "العنتري صالح" سبب مجاعة (1803) إلى الهول الذي قام به رجل يدعي نفسه الشريف بن الأحرش الدرقاوي ناحية أعراش وادي الزهور. يقول:".. مات الباي عثمان فيها 1804م، وفيها كانت سببا للمجاعة بسبب هول الناس وانعدام الحراثة، وفقدان حبوب الزرع، وقلة من يأتي للأسواق... حتى صاروا يقتاتون الدم والميتة، وغير ذلك مما لا يباح اقتياته"[2].

وفي عام (1838)؛ وقع قحط شديد بسبب استيلاء فرنسا على قسنطينة، ويُرجع سبب ذلك "العنتري صالح" إلى:".. الجائحة التي أصابت الزرع في تلك السنة وأفسدته وأعدمت حصاده.. مع كثرة نزول الأمطار، ففاضت الوديان وتعطلت الناس عن الزراعة"[3].

كما نجد العنصر اليهودي حاضر دائما، فخربت أملاك الناس وذهبت من بين أيديهم، سواءا بالبيع أو الكراء وبأثمان بخيسة. وفي سنة (1847) زمن الاحتلال الفرنسي وقع قحط شديد بأهل قسنطينة ودام الحال ثلاثة سنوات متتالية كان سببه نزول الجراد. ويذكر "العنتري صالح" أنّ:".. والحق أنّ الدولة الفرانسوية قد بذلت غاية الجهد في إصلاح حال الرعية مدة ذلك القحط..."[4].

---

[1] - العنتري صالح: مجاعات قسنطينة، تحقيق وتقديم: رابح بونار، الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974، د/ط، ص،ص:27-28.

[2] - العنتري صالح: المصدر نفسه، ص 34.

[3] – المصدر نفسه، ص 47.

[4] - المصدر نفسه، ص 53.

وفي سنة (1283هـ/1866م) وقعت مجاعة عظيمة سببها الجائحة والجراد، ويذكر "العنتري":".. أنها مجاعة سوداء لم نر في الزمان السلف أقبح وأفضح منها وليس الخبر كالعيان"[1].

ويذكر "عمار بوحوش" أنه:" في ما بين سنوات (1866 و1872م) هلك حوالي (600،000) جزائري بسبب الجفاف ومرض الكوليرا والجراد"[2].

على ما يبدو أنّ الجو السياسي في قسنطينة كان متقلب الأحوال، ويذكر "الصالح العنتري" أنّ:".. بعد وفاة الباي عثمان بوادي زهور كما تقدم تولى عبد الله باي واليا على قسنطينة في سنة (1219هـ/1804م)، ومكث بها عامين، ونفي وتولى بعده حسين بن صالح باي واليا على قسنطينة"[3].

ويبدو أنّ التكالب الاستعماري والمطامع الاقتصادية لم تكن من الخارج فحسب، بل يبدو أنها كانت كذلك من داخل البيت المغاربي، ومن بينها ما ذكره "صالح العنتري" يقول: ".. إنّ تونس قدمت بجيش عظيم طامعة في احتلالها أي أثناء وفترة حكم حسين صالح، حيث عسكروا بكدية عاتي[*] وسطح المنصورة وحاصرها شهرا كاملا، ليأتي الفرج من الجزائر (صبايحية) خيالة بقيادة باشا آغا الجزائر"[4].

وفي المقابل؛ كان هناك تحالف، تركي ،حفصي، ويذكر "محمد خير فارس" أنه:" .. قد عقد عروج اتفاقا مع السلطان الحفصي محمد بن الحسن (1494م/1526م) منحه السلطان بموجبه جزيرة (جربة)، ليتخذ منها قاعدة لأسطوله مقابل مشاركة السلطان الحفصي بخمس غنائم، ويسمي عروج نفسه قائد الجزيرة..."[5].

---

(1) - العنتري صالح: مجاعات قسنطينة، مصدر سابق، ص 55.

(2) - بوحوش عمار: التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، دار الغرب الإسلامي، الجزائر،1997 ط/1، ص 143.

(3) - العنتري صالح: مجاعات قسنطينة، مصدر سابق، ص 37.

(*) - كدية عاتي: تقع عند مدخل مدينة قسنطينة بناحية الجنوب الشرقي منها.

(4) - العنتري صالح: مجاعات قسنطينة، مصدر سابق، ص 37.

(5) - فارس محمد خير: تاريخ الجزائر الحديث من الفتح العثماني إلى الاحتلال الفرنسي، ط/1، 1969، ص 24.

لكن فيما بعد امتنع السلطان الحفصي تزويد الأتراك بالبارود في جيجل . أما فيما يتعلق بالاتهامات الموجهة إلى الحركة الدرقاوية أنها قامت بتحريك وقوة دفع حفصية، فربما يرجع مردها وقناعاتها إلى أنّ في الفترة التي تولى الحكم العام فيها حسن باشا ابن خير الدين من امرأة جزائرية (كرغلي). وكان في هذه الفترة نجم السعديين قد علا في سماء المغرب ودخل محمد الشيخ والملقب بالمهدي فاس سنة (1549م)، فسعى حسن باشا إلى توطيد العلاقة والتفاهم معه لتكوين جبهة موحدة ضد الإسبان.

ففي سنة (1550م) توجه "حسن باشا" بقوة جيش بقيادة "قورسو" متجها نحو مستغانم، وكان الاتفاق أن يلتقي مع السعديين في عين تموشنت، لتكون وجهتم تحرير وهران، لكن المغاربة استغلوا هذا التحالف واستولوا على تلمسان سنة (1550م)، ثم مستغانم ووادي شلف، فكانت بداية للصراع المغربي، العثماني.

وفي عام (1557م) دبّر "حسن باشا" مؤامرة للتخلص من خصمه العنيد "محمد الشيخ"، ويذكرها "محمد خير فارس" قائلا:" ... فأرسل جماعة من الجند التركي، دخلوا المغرب مدعين أنهم هاربون من الجيش التركي، ونجحوا في كسب ثقة محمد الشيخ ثم قاموا باغتياله، ونجح بعضهم في العودة إلى الجزائر يحملون رأسه عام (1557)"[1].

ومن هنا؛ بدأت تتلاشى العلاقة بين الأتراك وبعض الطرق الصوفية، لاعتبارات عدّة، فـ"ابن الأحرش" مقدم مولاي العربي الدرقاوي (الطريقة الشاذلية)، و"عبد الله الزبوشي" مقدم الطريقة الرحمانية، و"محمد الكبير" الابن البكر للشيخ "أحمد التيجاني"، والذي سوف يقود الثورة ضد الأتراك بعد ثورة درقاوة، لقيت تأييدا مغربيا من طرف "مولاي عبد الرحمن" سلطان المغرب، والذي لجأ له التيجاني هاربا. واللجوء إلى المغرب لم يمس الزعماء فقط بل خلق كبير، فاضطر جلهم للهجرة إلى المغرب. ويذكر "محمد خير فارس" أنه:" .. وحين طلب باي وهران من مولاي سليمان إعادتهم رفضوا العودة مجيبين (... نذهب إلى بلاد النصارى ولا نجاور الترك فنجمع علينا الجوع والقتل...)"[2].

---

(1) - فارس محمد خير: تاريخ الجزائر الحديث من الفتح العثماني إلى الاحتلال الفرنسي 1969، مرجع سابق، ص 44.

(2) - فارس محمد خير: المرجع نفسه، ص 88.

ولعلّ السبب الأهم؛ تلك الثورات السياسة المنتهجة من طرف الأتراك، حيث حـدث تغير في سياسة الأتراك الداخلية، ففي القرن الثامن عشر (18) وحتى ذلك الوقت كانت نيابة الجزائر تعتمد بصورة رئيسية على موارد القرصنة، وبالرغم من أهمية الضرائب كمورد هام إلا أنّ حملات الجباية لم تكن لتأخذ الطابع الواسع والوحشي الذي بدأت تأخذه في هذا القـرن. الاعتماد على الموارد الضريبية وفرضها على القبائل؛ هذه السياسة حُورت وغُـيرت مـن دور المرابطين من حماة إلى ثوار. وهناك ملاحظة هامة مفادها: أنّ جل هذه الثورات كـان أصـلها شريفي تتصل بالأسرة الحاكمة في المغرب، بل حتى أنّ مركز زعامة هذه الطرق كالدرقاويـة، والتيجانية، والطيبية في المغرب وليس الجزائر.

كما أنه الكثير يُرجع الثورة التي قام بها "ابن الاحرش" ردّا مغربيا على الصعوبات الـتي أثارها أتباع الطريقة الخلوتية بتحريض من الأتراك، في المقابل هناك من يرى أنّ ثورته كانـت بدعم وتحريض من الإنجليز الذين كانوا يريدون خلق متاعب للداي "مصطفى"، الذي كان يتبع سياسة مشايعة لفرنسا.

وخلال هذه الثورة عرف الباي "حسين صالح" بجبنه وعدم كفاءته، ويـذكر "صـالح العنتري" أنه:".. لم يشاهد القتال الواقع فيها إلا يوما واحد ثم فرّ علـى جـواده إلى ناحيـة الصراوية ووادي بوصلاح... ولأجل تفريطه وقلة شجاعته في تلك المعركة صدر الأمـر بعـد ذلك بقتله، فقُتل"[1].

فتولى بعده "علي باي" واليا على قسنطينة عام (1808م)، ويقال أنّ في هذه الفتـرة من الحكم ، ساد خير عظيم واستقرار لا مثيل له .

ومن بين تلك الأسباب الذي عجلت من بزوع الثورة ،تلك المعاملة التي كان يتعامل بها الدايات وقادة الجيش مع اليهود، فكانت لهم الوساطة في شراء وبيع البضائع، والغنـائم الـتي يحصل عليها رجال الشيج، فاشتهروا بعملية السمسرة والمضاربة. ويذكر "عمـار بوحـوش" أنه:"... إلى درجة أنه أصبح من الصعب على أي عربي أن يبيع دجـاجتين بـدون وسـاطة مأجورة من أحد اليهود"[2].

---

[1] - العنتري صالح: مجاعات قسنطينة، مصدر سابق، ص 39.

[2] - بوحوش عمار: التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، مرجع سابق، ص 75.

مما نجم عنه التمرد للجيش الإنكشاري، فأقدم أحد الجنود عام (1805) على قتل زعيم الجارية اليهودية، وهو اليهودي بوشناق عند خروجه من قصر الجنينة، ونجم عن ذلك نهب الحي اليهودي وقتل الداي "مصطفى" (1798-1805م) المتعامل مع كبار تجار اليهود.

ونفس الأزمة تسبب فيها الإيطاليين عام (1797) وهما "بكري"، و"بوشناق" وهما من أصل يهودي، يقيمان في الجزائر بسبب امتناعهما دفع ثمن القمح المُصدر لفرنسا، لأن هذه الأخيرة أبت أن تدفع لليهوديين، لأن لهما ديون لدى فرنسا لتصبح القضية في المحاكم الفرنسية.

حدثت هذه الأزمة في فترة حكم الداي "حسين"، الذي أصبح لا يستطيع الحصول على الأموال التي في ذمة اليهوديين، مما فتح باب الصراع ونتج عن ذلك تحالفات أوروبية، تقلصت فيها مداخيل البحرية مما أثّر سلبا على خزينة الدولة، فأصبحت الرعية أو الشعب هو من يسدد نفقات الدولة، ومن بينها:

- الزكاة: التي كانت تفرض على الماشية والحبوب والأموال.
- الحكر: وهو الإيجار الذي يدفعونه الفلاحون مقابل استثمارهم للأراضي التي تملكها الدولة.
- الخراج: وهي الضريبة التي يدفعها الأجانب من مسيحيين ويهود.
- العشور: وهي ضرائب على المحصول.
- الأزمة: وهي ضريبة استثنائية تدفع كمساهمة من الموطنين في نفقات الجيش والدفاع عن الوطن.

## المبحث الثاني: الرمز الصوفي بين الأزمة والواقع

### أ- الرمز والأزمة:

هناك عدّة ثورات عمّت البلاد، واختلفت فيها الوسائل والغايات، فمنها من كان لها مطامع اقتصادية كالتيجانية، ومنها السياسية، ومنها من كان لها رهان الشرف كالرحمانية، فكانت فتيل شعيلها، فتمرد بعض الأشخاص حاملين رمزية المهدي المنتظر، أو أحيانا طمعا منهم في الجاه والولاء والمبايعة، ومنها من كانت قبلية أو ثورة طبقة اجتماعية معينة، ومنها ما كانت ثورة عائلة كـ"الزبوشي" وعائلة "بن قانة" مع الفكون.

فكان ما كان منها؛ محدودة الزمان والمكان، فمنها من أصابت وكان لها تأثير وصدى كبير على وعي الرعية والرتعة، ونقمة على السلطة الحاكمة، ومنها من أخطأت وأصبحت في خبر كان وفي طي النسيان.

ومن بين هذه الثورات؛ ثورة "درقاوة" مع السلطة العثمانية، ففي أعقاب العهد العثماني انتشرت الطريقة الدرقاوية في غرب البلاد وشرقها، بسطت معالمها في ظل وضع سياسي، واقتصادي، واجتماعي مزري إبان الحكم العثماني، وفي المقابل كانت إستراتيجية الرد عنيفة وقوية.

اعتبرها البعض من الثورات الدينية الحاملة لواء أسلمة الجزائر، ثورة كان لها الأتباع والأشياخ، أتباعا للشيخ "الكبير محمد العربي الدرقاوي" كـ"ابن الاحرش الدرقاوي" شرقا، والشيخ "عبد القادر بن الشريف" في غرب البلاد. فالأول "محمد بن عبد الله ابن الأحرش البودالي" نسبه من الرجال الصالحين، شرفاء المغرب، فالمخيال مُتشكل فيها شجرة الشرفاء والصلاح. مالكي المذهب، درقاوي الطريقة، بلاغة الأسلوب وفصاحة اللسان والمخاطبة من صفاته. ويلخص نسبه وصفاته "الأغا بن عودة المزاري" في (سعد السعود) قائلا:"... فتى مغربي، مالكي مذهبا درقاوي طريقة، درعي نسبا جاء لتلك القبائل وادعى أنه الإمام المهدي المنتظر، وكان صاحب شعوذة وخنطرة، وحِيل وخبر يبدل بها الأشياء للشيء الذي يريد فورا

كاستحالة البعر زبيبا، وتقطير السيف دما، والحجارة درهما، والروث تمرا، فرأت منه الناس العجائب وأظهر لهم الأمور الغرائب..."[1].

لعب دورا هاما في ثورة مصر أثناء الحملة الفرنسية عليها، حاربهم فكسب رمزية الشجاعة وحسن البلاء والدهاء، ومن ثم عرج إلى الجزائر؛ غزا فيها ميناء جيجل وسواحل القل، فغار على السفن التي تصطاد المرجان، وفيها استطاع "ابن الأحرش" أن يجمع أكثر من ستين ألف (60.000) رجل قادر على حمل السلاح. حينها تعززت طموحه وأعلن الثورة على بايلك الشرق من أجل تأسيس حكومة على أساس صرح إسلامي.

فكان سنده ودعمه مقدم الطريقة الرحمانية بنواحي قسنطينة "عبد الله الزبوشي"، تحالف طغت عليه المصلحة ورهان الشرف والمقام، فقد كانت زاوية الزبوشي في "رجاس" بالقرب من ميلة، وكان هو ساخطا على "عثمان باي" حاكم قسنطينة، وقد نجح "الزبوشي" في زرع روح الثورة في أتباعه، وكلّل نجاحه بالثورة على الباي وقطع رأسه عام (1219هـ) وأرسله إلى "ابن الأحرش" عربون العهد والوفاء والولاء. كان سبب هذا التحالف سبب مادي بخيس، لأنّ "الباي" طلب من "الزبوشي" دفع الضرائب لكنه أبى واستكبر، هي بداية مادية ورهان الشرف لا المواطنة، لتأخذه المنية خبطة عشواء ليتوفى عام (1225هـ)، ودفن بزاويته في رنجاس.

هزم "الباي" هزيمة شنيعة، ويذكرها "الأغا بن عودة المزاري" في (طلوع سعد السعود) قائلا:".. فهزم الباي هزيمة شنعاء وولى الأدبار.. كب به فرسه في الطين، ثم فرعنه وتركه، فأخذ الباي وقتل هنالك وفرح ابن الأحرش بذلك.."[2].

وفي وادي الزهور وقعت الكرامة، فبينما خيّم واستقر "الباي" ونصب خيامه صب ونزل مطرا غزير. فدبر له "ابن الأحرش" مكيدة، فيها البرهان على قوة العقل والهندسة الحربية، دهاء منقبي، فحوّل سيل الوادي عن مجراه الأصلي إلى المرجة التي بها المحلة ليلا، فلم يشعروا بشيء حتى أدركوا الغرق فيها من كثرة الماء وشدة الوحل، لأنّ الأرض المرجة خضخاض.

---

[1] - بن عودة أغا المزاري: طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر، تحقيق ودراسة: يحي بوعزيز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج1، 1990، ط/1، ص 299.

[2] - بن عودة أغا المزاري: المصدر نفسه، ص 300.

رمزيـــة لا البـــارود ولا الـــسيف يـــتكلم فيـــه حاضـــرة، ففـــي عـــام (1804م/1618،1619هـ) ثار "ابن الأحرش" بقسنطينة، فترأس القبائل مستغلا غيـــاب الباي وفيها إنتصر ، وغنم ن واستولى عليها. حاول التوسع أكثر من أجل إخـــضاع بعـــض القبائل من سطيف وضواحيها، وفيها أصيب بجروح خطيرة ومميتة، وفي نفس الوقت دبّر مكيدة نصبها لعساكر الباي فنجح في قتل الكثير منهم، وقتل الباي بها والسيف في يده، بينما نجا هـــو وأتباعه.

خلف الباي؛ "عبد الله بن إسماعيل"، هذا الأخير قاد الثورة ضد "ابن الأحـــرش" عـــام (1805)، واستطاع أن يخضع بعض أنصاره إلى الحكومة التركية. وفي هذه الـــسنة حـــدثت مجاعة في البلاد كان سببها اليهوديان: بوشناق، وبكري بسبب احتكارهما القمح، فبلغ الـــبلاء وعمّت الفوضى في البلاد، وأدى ذلك إلى محاولة اغتيال الباي مرتين (1220هـ).

فالرمز هنا حاضر من خلال رمزية الاختفاء والعودة، اللامرئي فيهـــا هـــو قـــدرة الله ومشيئته، ورمزية الانتقام واستجابة الدعاء حاضرة من خلال اللامرئية (المجاعة) وأنّ الله انـــتقم من العباد،كما ولت أقوام من قبل (قوم لوط والفرعون)، لأنهم لم يطيعوا و لم يؤمنوا.

رمزية دامت ثلاثة (03) سنوات، وإنتهت بمحاصرة "الرايس حميدو" لابن الأحـــرش بجيجـــل والبـــاي "عبـــد الله ابـــن إسماعيـــل" مـــن خنـــشلة، فقتـــل بنـــواحي ســـطيف (1807م/1222هـ).

أما "عبد القادر بن الشريف الفليتي" من أولا د بليل الكسائي، يعود أصـــله إلى قبيلـــة كسانة البربرية التحق بزاوية القيطنة القادرية، ليرتحل بعدها إلى فاس للأخذ عن علمائها. فكان له اللقاء مع الشيخ "مولاي العربي الدرقاوي"، فاتبع الطريقة، وعينـــه هـــذا الأخـــير مقـــدما للدرقاوية بالجزائر.

وفي عودته للديار أسّس زاويته بأولاد بليل، تعلم فيها أوراد الطريقة، فكثـــر الأتبـــاع خاصة من المنطقة الجنوبية. فشكت له الناس مظالم وجور الأتراك فوعدهم بالفرج القريـــب، فأصبحوا يؤدّون المغارم في انتظار اليوم الموعود. في المقابل كان هو يجمع تلك الهدايا ويـــذهب بها إلى شيخه، ويقصّ عليه ما فيه الرعية من إهابة، فكانت رمزية الدعاء حاضرة مـــن خـــلال دعاء الشيخ لنصرته "انصرهم والله ينصرك عليهم".

لقي المباركة من الشيخ "العربي الدرقاوي"، فأمر الناس بحمل الشواقير والفيسان وأنهم في يومهم يدخلون وهران. حدث هذا في عهد الباي "مصطفى بن عبد الله العجمي" (1800-1805م)، وفي فرطاسة ووادي مينا، ووادي العبد كان اللقاء. ساندته عدّة قبائل حتى من المخزن كالحشم، والزمالة، والغرابة أملا منهم في التخلص من كاهل الضرائب المثقلة.

كسر شوكة الأتراك وقال:" إنا نزعنا عنكم ما كنتم فيه من الحقر والذلة والمسكنة وأداء المغارم والجزية الثقيلة، والمؤن الكثيرة الجليلة الذي هو حرام على من انتظم بالدخول في سلك الإسلام، وقد قطعنا وابر الترك الظلام وأتباعهم الشرار اللئام، فالواجب عليكم مبايعتنا والإذعان وطاعتنا"[1].

ففعل بأهل الغرابة (شعبة النواح) ما فعل؛ من قتل وتشريد، لأنهم رفضوا المبايعة، وسجن القائد "أبو محمد الحضري بن إسماعيل البختاوي" بمعسكر.

ومما يدل على أنّ الثورة كانت بدعم وسند وقيادة مغربية؛ هو ما بعث به الباي "محمد الملقب بـ"المقلش" إلى العاهل المغربي "سليمان" يطلب فيه الوساطة لإخماد نار الثورة. فكان الرد:" ما نال الفقراء والمنتسبين وسائر الرعية من عسف الترك وجورهم وإنهائهم في ذلك إلا القتل والطرد من الوطن"[2].

ومما يدل كذلك على ذلك؛ هو أنه لما اشتدت شراسة الثورة الدرقاوية إلى مدينة تلمسان فحاصروها، حينها اجتمع أهل تلمسان واتفقوا على إرسال وفد إلى السلطان المغربي "مولاي سليمان" يعرضون عليه تسليم البلاد له فرفض منهم ذلك، واختار التأليف بينهم وبين الأتراك بواسطة القاضي "عياد".

رمزية الخوارق والتحكم في الطبيعة حاضرة، ومنها ما ذكره "عبد الكريم بن محمد" (1780م/1194هـ)، يقول:" في هذه السنة بالذات اجتمعت الطائفة الدرقاوية بموضع يقال

---

[1] - مختار بونقاب: انتقاضه درقاوة في بايلك الغرب الجزائري (1802-1816)، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، منشورات المركز الجامعي مصطفى اسطنبولي، معسكر العدد/3، ديسمبر 2008، ص 138.

[2] - شاطو محمد: السلطة العثمانية في الجزائر وعلاقتها بالطرق الصوفية (1792-1830)، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، منشورات المركز الجامعي، مصطفى أسطمبولي، العدد/3، معسكر، الجزائر، 2008، ص166.

له (عين الحوت) قرب عين تموشنت، وقررت الخروج عن طاعة الأتراك، فنهض إليهم باي الغرب الحاج خليل، وفي أثناء سيره إليهم حدثت عاصفة طبيعية شتتت شمل جيشه وفجأة توفى الباي فخلفه محمد الكبير"[1].

الرمز الصوفي حاضر في ثورته مع الباي "مصطفى العجمي" رابع بايات وهران (1215هـ)، كان رجلا عاقلا لكنه جبان، أدّت جبانته للشقاوة والحروب مع درقاوة، وفي زمنه حدث هيجان عظيم. وتذكر الكرامة بأنه أشار إليه بعض الأولياء بقوله:" كذا سيأتي مصطفى عصي وهو فوق الكرسي والناس تعصي، وفي (1216هـ) هزم هزيمة شنعاء مات فيها آغته بن عودة بن خدة"[3].

ثورة كانت لها مطامع شخصية، وتصرفات فردية قضت على رمزيتها الصوفية والشرعية.

وما يدل على ذلك؛ أنه لقي المباركة من الشيخ لكن زيادة المطامع والابتعاد عن تعاليم الطريقة، مما اضطر الشيخ إلى محاولة رده إلى تعاليم الطريقة الصحيحة لكنه أصرّ على المواصلة وقلل من احترام الشيخ، فكانت رمزية الدعوة حاضرة. ويذكر أنّ الشيخ:" حمل حفنة من التراب ورماها في الجو قائلا هكذا سيكون مستقبل ابن الشريف"[3].

ونظرا لمظالمه ومطامعه ثارت ضده بعض القبائل كسيق قرب سيدي داود، ثارت عليه قبيلة الغرابة وسيدي مبارك قرب وادي هبرة، وثارت عليه قبائل البرجية وأهالي بني شقران، وفي وادي المالح وسيدي محمد بن عودة.

رمزية الاختفاء والعودة، وأن لا البارود ولا السيف يتكلم فيه حاضرة، ظهر في سهول غريس فأفسد الزرع وقتل الماشية. وفي عام (1809م/1223-1224هـ) ظهر "الشريف الدرقاوي" بعدما اختفى في الجنوب الصحراوي ببني زناس، تزوج بنت رئيسهم واستطاع أن يجذب منهم غفرا أصبحوا من أنصاره في الحروب مع الأتراك. ووافقه مهاجر وبني عامر،

---

[1] - عبد الكريم بن محمد: من أعلام الجزائر - حمدان بن عثمان خوجة الجزائري ومذكراته-، دار الثقافة، بيروت، 1972، ط/1، ص 16.

[3] - بن عودة أغا المزاري: طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر، مصدر سابق، ص،ص:300-301.

[3] - مختار بونقاب: انتقاضه درقاوة في بايلك الغرب الجزائري (1802-1816)، مرجع سابق، ص 139.

فحارب الأتراك في معركة البرجية فهزم هناك، ثم ذهب بمجموعة إلى بلد بني مريانن، بلد أولاد سليمان أحد بطون بني عامر، ثم منها إلى تلمسان، ليعاود الظهور بغريس وبأرض عين السدرة ليهزم بها.

نزل بجديوية وهزم بها، ثم بتافنة وبتوتة من وادي العبد، حارب الباي "مصطفى بن عبد الله العجمي" إبان فترة حكمه الثاني عام (1222هـ) بثعالب ومدغوسة. وفي عام (1809م/1223/1224هـ) حدثت المعجزة، ويذكرها "عبد الكريم" قائلا:".. بوكابوس غزا مدشرة بني يزياسن وغنم منهم غنائم كثيرة، بيد أنه تحتم عليه أن يتركها في جبال نواحي تلمسان حيث هاجمت جنوده عاصفة رهيبة من الثلج وقضت على جلهم بالموت"[1].

انتهت ثورة الدرقاوة بموت "ابن الأحرش" وهروب "عبد القادر بن شريف" إلى المغرب، ويمكن أن نجزم أنها لقت استحسانا ودعما ومؤازرة من طرف السلطان المغربي، لأنه كان يرى فيها سدّا منيعا يقف في وجه الحكام العثمانيين بالجزائر. ثورة استمرت أكثر من عشر (10) سنوات، والتي أفرزت عواقب وخيمة على البلاد كانت لها الاستمرارية مع الشيخ "بوزيان" قائد ثورة الزعاطشة (1849) بنواحي بسكرة ضد الاستعمار الفرنسي، أسبابها وحراكها الاجتماعي والسياسي عرف عدّة تأويلات وقراءات مختلفة، والذي لم يختلف فيه هو مرجعيتها الصوفية ورمزيتها أسلمة الجزائر.

فما هي أسبابها الحقيقية؟ هل كانت لها مطامع سياسية ألبستها الثوب الديني؟

هل هي الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي عصفت بكيان المجتمع الجزائري؟

هل هي ثورة دينية ضد أتركة الجزائر وكرغلتهم؟ أم أنها فعلا كان هدفها شريف هي تحرير الجزائر؟

ومن هنا؛ يذكر "بونقاب مختار" قائلا:" أنه اختلفت الآراء حول تحديد طابع أو طبيعة الثورة الدرقاوية، فمنهم من يرجعها لطابع ديني كابن سحنون؛ الذي يرى أنها ذات صبغة دينية، ويبدو المرجع ذلك في أنها ثورة نادت بها وتزعمتها طريقة صوفية وهي الدرقاوية"[2].

---

[1] - عبد الكريم بن محمد: من أعلام الجزائر - حمدان بن عثمان خوجة الجزائري ومذ كراته-، مرجع سابق، ص 35.

[2] - مختار بونقاب: انتقاضه درقاوة في بايلك الغرب الجزائري (1802-1816)، مرجع سابق، ص 140.

أرجعها كذلك الدكتور "عبد الله شريط"، من خلال حضور المرجع الصوفي باعتبار أنّ "ابن الأحرش" مقدم "مولاي العربي الدرقاوي"، و"عبد الله الزبوشي" مقدم الطريقة الرحمانية. يقول:".. فتبني الزوايا لهذه الحركة يدل على أنّ لها قاعدة دينية هي القاعدة الوحيدة التي تفسر هذه اللحم والالتحام للرعية"[1].

كما يرجع حركة "ابن الأحرش" على سلطة الداي إلى ذلك التآمر والتواطؤ لهذا الأخير مع الفرنسيين من خلال إبرامه عدّة صفقات، يقول:".. ولئن كان ابن الأحرش يلتقي مع سياسة الإنكليز في إفساد خطة الفرنسيين في التسرب إلى الجزائر، فإن ذلك لا يمنع أن تكون حركة ابن الأحرش ذات منطلق تقدمي"[2].

ومنهم من يرى أنّ "ابن الأحرش" كان له ازدواجية التعامل مع الإنجليز والفرنسيين كـ"محمد مبارك الميلي"، وأنّ الفرنسيين زودوه ببندقية حديثة التعمير كـ"أبو القاسم سعد الله". ومنهم من يرى أنّ "ابن الأحرش" نزل بتونس وتعرّف على حاكمها "حمودة باشا" الذي كان بينه وبين باي قسنطينة عداوة، فاستغل طموحه ووعده بالدعم والمساعدة.

هذا ما يثبت حقيقة واحدة؛ وهي أنّ "ابن الأحرش" كانت له مطامع سياسية للوصول إلى ولاية بايلك الشرق، وعندما تتحقق السلطة يتحقق الثراء. وهذا ليس بأمر غريب لا يدعوا إلى الغرابة بين تعاليم الطريقة المبنية على أساس ديني، وإلى الطموحات السياسية التي كان يطمح إليها "ابن الأحرش"، لأنه غريب عن الديار لا يهمه إراقة دماء الجزائريين، ولا فقرهم، ولا أيتامهم، ولا أراملهم، فقد نسف قوام قوة كادت أن تكون سد منيع في وجه الفرنسيين. كانت له مطامع سياسية لا تحررية ولا تقدمية.

ومن تقرير المفتشية العامة المحررة بالجزائر (1864م)، تعترف بالدور الخطير للدرقاوية، كانوا معادين لنا كل العداء، لأن غايتهم كانت سياسية بوجه خاص؛ أرادوا أن يشيدوا من جديد صرح إمبراطورية إسلامية ويطرودوننا. ومما ساعدهم في قوة الانتشار تبني الجنوب لها ومن الصعب مراقبتهم.

(1) - شريط عبد الله: محمد مبارك الميلي– مختصر تاريخ الجزائر السياسي والثقافي والاجتماعي-، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د/ط، 1985، ص 162.

(2) - شريط عبد الله: المرجع نفسه، ص 162.

تصريح فيه كل الروح الصليبية ومطامع نصرنة الجزائر، فكل من يعرقل من حركة استعمارها وانتشارها فهو عدو، يمكن أن يقال عنه ما يقال، مثلما قيل عن "الأمير عبد القادر"، وزعماء أخر.

ويمكن أن نقول أنّ الثورة الدرقاوية كانت في كل حركة من ثورها تستغل الوضع الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي للبلاد من أجل تعبئة الشعب، فتكسب ثقة أكبر وتجلب أتباع كثر.

ونفس المشهد يتكرر من حيث زعامة الغريب؛ استبدال رمز برمز آخر سوف يتكرر مع "موسى الدرقاوي بن الحسن المصري" مؤسس الطريقة الموساوية بالجزائر، والذي سقط شهيدا أمام السفاح "هيربون"، الذي قطع رأسه رفقة الشيخ "بوزيان" ورأس ابنه وعلقهما على أحد أبواب بسكرة.

زعامة كانت تنقصها قوة الشخصية الكاريزمية الملهمة، المالكة للرمز اللدني، الحاملة لمشروع الدولة الوعي لا الدولة الجهاز.

فـ"ابن موس الدرقاوي" مثله مثل "ابن الأحرش"؛ أقام في عين الخضرة الإدريسية وقتا من أجل الدعوة للطريقة، وفي الجزائر لقى التجاوب مع عرش العبازيز من أولاد "سيدي عبد العزيز الحاج"، مستغلا الوضعية السياسية المناسبة إثر توقيع "الأمير عبد القادر الجزائري" معاهدة ديمشال (26 فيفري 1834)، ليقنع الناس بالجهاد ضد فرنسا، و"الأمير عبد القادر" زاعما أن" هذا الأخير قد خان الدين والوطن.

استطاع تعبئة بعض القبائل جنوب التيطري، وبعض عروش الجلفة، وصار بهم صوب المدية راكبا حماره فسمي "بوحمار". طلب من أهل المدينة تسليمه يهود المدينة، فحاصرهم وهناك حدثت الكرامة، فالمدفع الوحيد الذي يتوفر للمدافعين عنها قد انفجر منذ الطلقة الأولى، أما الحامية الفرنسية انسحبت لعدم قدرها على المواجهة، فروجت كرامة صاحب النصر، والتحق به خلق كبير وجهروا بالطاعة والولاء له.

**ب- الرمز وانعكاساته على الواقع:**

أثّرت على العلاقة بين المتصوفة والسلطة أو بين السلطة الروحية والسلطة الدنيوية، توتر أطفأ شعلة العلم والفقه، وقضى على رمزية الولي، فكانت لها عواقب على العلماء والأولياء، والفقهاء والمتصوفة، فقد تعرّض الكثير منهم لشتى أنواع القمع والقتل، ويذكرها "الآغا بن عودة المزاري" قائلا:"... واجترأ على العلماء والأولياء، والشرفاء والرعية، فإنّ منه الجور والظلم والتعدي، وكثر منه الضلال وهتك المحارم، والتردي، وطغى وتجبر وتكبر، وكثر منه الفساد والسفك بغير موجب لدماء العباد، ولم يراقب في ذلك خالقه ولم ينظر على يوم المعاد..."[1].

فأقدم الباي "حسن" على قتل الكثير من العلماء والفقهاء وشيوخ الصوفية، ويذكر كذلك قائلا:".. فقتل ولي الله الحاج محمد البوشيخي، وعلقه على خشبة بوهران، وقال هذا جزاء من يريد الظهور والإعلان، ثم توجه بجيش عظيم إلى زاوية الشيخ بلقندوز التيجيني.. وقتله خنقا في عام (1245هـ/1829م)"[2].

فهذا "محي الدين" مقدم الطريقة القادرية يمنع من الحج ويحجز هو وولده من طرف الباي "حسن" حاكم وهران، ويقتل "ابن القندوز التوجيني" في مازونة، ويضيق الخناق على "أحمد التيجاني" حتى يرحل إلى المغرب، وكذلك "الشارف بن طكوك"، و"محمد بن علي السنوسي" إلى المشرق.

فهجر الأتباع إلى الخارج خوفا من شوكتهم، ففسحت المجال للسلطان المغربي "مولاي عبد الرحمن" لمهاجمة فجيج عام (1805)، وقورارة وتوات عام (1808) في عهد الباي "المقلش".

أما اجتماعيا واقتصاديا؛ فقد عمّ الخراب والدمار، فأفسد الزرع وتعطلت الزراعة وركدت التجارة لانعدام الأمن، فكثر اللصوص وقطّاع الطرق، وارتفعت أسعار المواد الغذائية. وبكل اختصار كارثة إنسانية.

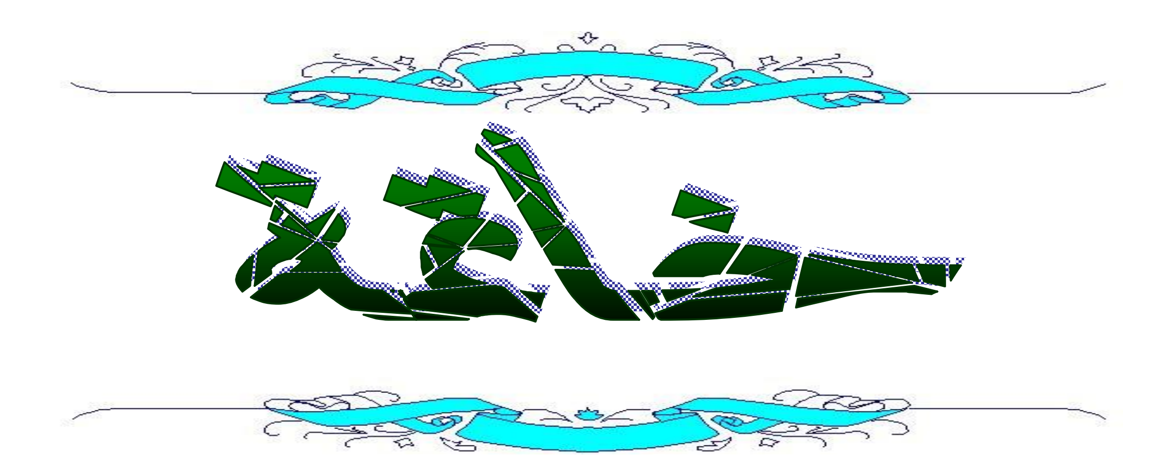
---

[1] - شاطو محمد: السلطة العثمانية في الجزائر وعلاقتها بالطرق الصوفية (1792-1830)، مرجع سابق، ص 168.

[2] - شاطو محمد: المرجع نفسه، ص 168.

أما "مسلم بن عبد القادر" فيرى أنّ:".. ثورة الدرقاوة كانت وبالا على المقاطعة الغربية وسببا في تخريب شامل للحياة الاقتصادية والاجتماعية فيها، كانت سببا في تقتيل مئات من أبناء الوطن وفي استنفاد الطاقات الحربية التي كانت خير قوة، كان يمكن أن ترصد لرد جيوش الاحتلال الفرنسي"[1].

[1] - مختار بونقاب: انتقاضه درقاوة في بايلك الغرب الجزائري (1802-1816)، مرجع سابق، ص 141.


خاتمة

## خاتمة:

ظاهرة التصوف في بلاد المغرب الأوسط ما بين القرنين العاشر والرابع عشر الهجري أو ما يعرف بمرحلة "التصوف الشعبي"؛ عرفت توسعا واطرادا جغرافيا، وشملت معظم شرائح المجتمع، وإنّ كان البعض في منأى عنها إلا أنهم كانوا يدسّون هذه المعارضة بسبب أهل الله وأحباؤه.

فهناك الطقوس الخاصة بكل ظرف، وهناك خصوصية وامتياز لمنح الذات المتحدثة بحكم سلطتها، والتي تملك وسائل الردع وإجراءات المنع الرمزية. وفي هذه الفترة كان لزعماء الطرق الصوفية سلطة امتلاك القول على حد تعبير "ميشال فوكو".

ومن هنا؛ يمكن فهم كيف أنّ تعاليم "أبي الحسن الشاذلي" أثرت تأثيرا كبيرا في الجزائر فمعظم الطرق الصوفية التي ظهرت بعد القرن الثامن الهجري (ق: 14م) تتصل بطريقة أو بأخرى بتعاليمه، أمثال: محمد بن عمر الهواري، وإبراهيم التازي، ومحمد بن يوسف السنوس وعبد الرحمن الثعالبي، وأحمد بن يوسف الملياني، وغيرهم من الأتباع.

ويمكن أن نقدر أنّ الجزائر قبل العثمانيين إلى نهاية الانتفاضة الدرقاوية؛ كانت من الناحية الصوفية تحت نفوذ الطريقتين الشاذلية، والقادرية.

ومن هنا أيضا؛ يمكن أن نفهم كيف بنت الدرقاوية خطاباتها، والغاية التي بنت عليها قوة الانتقاد خلال هذه الحقبة، بنوا أساسهم على معطيات الواقع الاجتماعي، والسياسي والاقتصادي. فالمجتمع الجزائري لا يتحرك إلا بالرمز، أو الخطاب الرمزي الذي له كل مقومات الإقناع، وفي تلك الفترة كانت الكرامة هي الخطاب المشفر والمحرك.

كما يمكن أن نجزم أنّ ظاهرة التصوف وعلاقتها بالثورة، والانتفاضة ظاهرة دخيلة على المجتمع الجزائري؛ لأسباب عدّة: فـ"إبن الأحرش" حارب الفرنسيين في مصر، وأدخل الطريقة إلى الجزائر، حارب الأتراك، وبالتالي الفكرة ،فكرة مغربية وهذا لا يعاب فيه، لأنها فتحت رمزية الجهاد، والأسلمة، ورسمت معلم رمزية الروح الوطنية.

و لم نلحظ أي بواكر بداية للمقاومة من طرف الطرق الصوفية التي كان يتزعمها جزائريون؛ كـ"الأمير عبد القادر"، أو أبوه "محي الدين" أثناء فترة حكم العثمانيين، فـ"الأمير" قاوم الفرنسيين وحاصر التيجانية، التي ثارت ضد العثمانيين وأصبحت عميلة مع الفرنسيين. أما الرحمانية ثارت لأسباب انتقامية ورد الاعتبار.

كما يمكن الجزم أن" المرحلة التي أعقبت تحرير وهران من الإسبان سنة (1792) عُرفت بكثرة أزماتها الداخلية والسياسية؛ منها كظاهرة اغتيال الحكام وقيام التمردات عليها واقتصادية؛ كظاهرة الجفاف وسنين القحط.

كما أننا نلحظ نقطة تحول وتغير أثناء هذه الفترة المدروسة ،تغير من عالم الخلوة إلى عالم الاجتماع والإنسانية، تحول من رمزية الكهف إلى رمزية العمران، ومن الكرامة وخوارق العادات إلى الواقع ومواجهة التحديات، رمزية قضت على الخلاص الأخروي ورمزية المهدي المنتظر، وفتحت باب السماء، معراجه الجهاد والدفاع عن الثغر وعن العقيدة مقابل الغنيمة والقبيلة ورهان الشرف. فأستبدل الرأسمال الرمزي بالثقافي والاجتماعي والعقائدي، لأن الانتفاضة الدرقاوية قامت على أساس فكرة الخلاص، فكرة تتخذ دائما مظهر ثورة اجتماعية تعقلن المجتمع، وتكون قناعة التغيير.

إنّ الأوضاع العامة التي مرّ بها المغرب الأوسط عبر القرون المدروسة والمشكّلة للإطار التاريخي لهذه الرسالة، شكلت الأسباب والعوامل الحقيقية لإنتشار وتوسع الظاهرة، وثانيا عودة المخيال ورمزية المهدي المنتظر الذي يملئ الأرض عدلا بعدما ساد الظلم، والفقر والأزمة فقناعة التوسط والود لم تجدي نفعا مثلما فعلا الأولين، بل ترسخت قناعة التغيير والثورة على الوضع القائم.

ورغم أنّ طابع هذه الانتفاضة الدرقاوية كان لها المطمع السياسي، ورهان السلطة والجاه إلا أنه استطاعت أن تؤثر على المجتمع الجزائري، فكوَن لنفسه خصوصية صنعت له تاريخا خاص به، وأسطورة تُعبر عن رغبته في التغيير والخروج من الأزمة، ولو حتى على آمال طوبوية، من خلال إتباع الشخصية الحاملة للرمز الصوفي، من خلال الكرامة وخوارق العادة وللسلطة الروحية المتمثلة في الشخصية الكاريزمية المالكة للسلطة الاستثنائية. وليس على أساس الطريقة، من خلال قوة التعاليم وما تحمله من تغيير يتطابق مع الواقع، ويهندس العمران.

هذه هي جملة النتائج التي توصلت إليها من وراء البحث، مما نفتح أفاق البحث والتوسع والتعمق في الموضوع، سواءا من الباحثين أو التعرض له من زاوية أخرى، كتوظيـــف الرمـــز الصوفي للوصول إلى السلطة في الفترة المعاصرة.


بيبليوغرافيا البحث



# بيبليوغرافيا البحث

## أ- المصادر:

1. ابن صعد الأنصاري التلمساني الشيخ محمد: روضة النسرين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، تحقيق: د/ يحي بوعزيز، الجزائر، الأبيار، 2002، ط/1.
2. الأغا بن عودة المزاري: طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن العاشر، تحقيق ودراسة: د/ يحي بوعزيز، ج1،دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1990، ط/1.
3. إلياذ مرسيا: المقدس والعادي، ترجمة: عادل العوا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د/ط، 2009.
4. بن عودة أغا المزاري: طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن التاسع عشر، تحقيق ودراسة: يحي بوعزيز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج1، 1990، ط/1.
5. بورديو بيار: العنف الرمزي (بحث في أصول علم الاجتماع التربوي)، تر: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط/1، 1994
6. بول ريكور: نظرية التأويل وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2003، ط/1.
7. الجابري محمد عابد: نقد العقل السياسي العربي- محدداته وتجلياته-، المركز الثقافي العربي، بيروت،1991 ط/2.
8. الجيلاني بن عبد الحكم سيدي الحاج اليحياوي العطافي: المرآة الجلية في ضبط ما تفرق من أولاد سيدي يحي بن صفية وفي التعريف بمشاهير العلماء ورجال المعاهد الصوفية، د/ط، 1953.
9. الحنفاوي: تعريف الخلف برجال السلف، تقديم: محمد رؤوف القاسمي الحسني، ج1، د/ت، د/ط.

**10.** ستروس ليفي: الإناسة البنيانية، تر: حسن قبسي، الأنتربولوجيا البنيوية (القسم الثاني)، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د/ط، د/ت.

**11.** سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16-20م)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ج1، 1981، د/ط.

**12.** سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي، (1830-1954)، دار البصائر، الجزائر، ج/4، د/ط، 2007.

**13.** الشريف المليتي المديوني التلمساني: بن مريم (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان)، بدون سنة ، د/ط، د/ت.

**14.** العشعاشي الحاج مصطفى: السلسلة الذهبية في التعريف برجال الطريقة الدرقاوية، تحقيق وتحرير: مصطفى يلس شاوش بن الحاج محمد، د/ط، د/ت.

**15.** العنتري صالح: مجاعات قسنطينة، تحقيق وتقديم: رابح بونار، الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974، د/ط.

**16.** فرويد سيقموند: الحلم وتأويله، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط/3، 1980.

**17.** فرويد سيقموند: تفسير الأحلام، تر: عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط/1، 1996.

**18.** فرويد سيقموند: مستقبل وهم، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، 1981، ط/3.

19. فوكو ميشال: الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي، وسالم يفوت، المراجعة: جورج زنياتي، مركز الإنماء القومي، بيروت، د/ط، د/ت.

**20.** فوكو ميشال: نظرية المعرفة، ترجمة: د/محمد سبيلا، دارالفارابي، بيروت، د/ط، 2007.

**21.** فوكو ميشال: نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2007، د/ط.

**22.** فيبر ماركس: الأخلاق البروتستانية والروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، د/ت، د/ط.

**23.** ماركس كارل: فريدريك إنجلس (حول الدين)، دار الطليعة، بيروت، 1974ط1/.

**24.** محمد بن أحمد أبي راس الناصري: فتح الإله ومنته في الحديث بفضل ربي ونعمته- حياة أبي راس الذاتية والعلمية-، حققه وضبطه وعلق عليه: الجزائري محمد بن عبد الكريم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د/ط، 1990.

**25.** محمد بن أحمد أبي راس الناصري: عجائب الأسفار ولطائف الأخبار، تقديم وتحقيق: محمد غانم، المركز الوطني للبحث في الأنتربولوجية الاجتماعية والثقافية، البرنامج الوطني للسكان والمجتمع، د/ط، د/ت.

**ب- المصادر باللغة الأجنبية:**

Pierre Bourdieu: que sais sociologie de l'Algérie, presses - universitaire de France, 1958, .3ème édition.

**ج- المراجع:**

**1.** بوحوش عمار: التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، دار الغرب الإسلامي، الجزائر،1997، ط1/.

**2.** بوعزيز يحي: مقالات حول ثورة المقراني والحداد (1871، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، د/ط، 2004.

**3.** جماعة من الأساتذة السوفيات: المادية الديالكتيكية، نقله عن الروسية فؤاد مرعي، بدر الدين السباعي، دار الجماهير، دمشق، 1973، ط3/.

**4.** حافظ الأسود: الأنتربولجيا الرمزية - دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة والتأويل-، دار منشأة المعارف، جلال حزى وشركاه، الإسكندرية، د/ط، 2000.

**5.** حمادي حميد: من محاضرة فلسفة الجمال، السنة الرابعة فلسفة.

**6.** حميش بن سالم: التشكلات الإيديولوجية في الإسلام - الاجتهادات والتاريخ-، تقديم: ماكسيم رودسنون، ومحمد عزيز الحبابي، الهلال العربية للطباعة والنشر بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، 1988، ط1/.

7. دحومان الحسني كمال: أشراف الجزائر ودورهم الحضاري في المجتمع الجزائري، دار الخلدونية، الجزائر، ط/1، 2009.
8. الدين في المجتمع العربي: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ط/2.
9. السبتي عبد الأحد: التاريخ واللسانيات- النص ومستويات التأويل، أعمال المائدة المستديرة، مراكش، المغرب، (25-26) 1990، د/ط.
10. السبتي عبد الأحد: النفوذ وصراعاته في مجتمع فاس من القرن السابع عشر حتى بداية القرن العشرين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب،2007، ط/1.
11. السواح فراس: الأسطورة والمعنى دراسات في الميتولوجيا والديانات الشرقية، دار علاء الدين، دمشق، ط/1، 1997.
12. سيربخ فيليب: الرموز في الفن، الأديان، الحياة، تر: عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، ط/1، 1992.
13. شريط عبد الله: محمد مبارك الميلي– مختصر تاريخ الجزائر السياسي والثقافي والاجتماعي-، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د/ط، 1985.
14. صادق محمد الحاج: مليانة ووليها سيدي أحمد بن يوسف - دراسة خاصة بمدينة متوسطة في الجزائر-، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د/ط، د/ت.
15. ظهير إحسان إلهي: دراسات في التصوف، تقديم: سيدي بن حسن العفاني، دار ابن حزم، القاهرة، 2007، ط/1.
16. عبد الرازق الداوي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر،دار الطباعة، بيروت، لبنان، ديسمبر 1992، ط/1.
17. عبد الكريم بن محمد: من أعلام الجزائر - حمدان بن عثمان خوجة الجزائري ومذكراته-، دار الثقافة، بيروت، 1972، ط/1.
18. عبيد بوداود: ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط ما بين القرنيين السابع والتاسع للهجريين (13-15) دراسة في التاريخ السوسيو ثقافي، دار الغرب للنشر والتوزيع، د/ط د/ت

**19.** العقبي مؤيد صلاح الدين: الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر -تاريخها ونـــشاطها-، دار البراق، لبنان، بيروت، ج2، 2002، د/ط.

**20.** فارس محمد خير: تاريخ الجزائر الحديث من الفتح العثماني إلى الاحـــتلال الفرنـــسي، ط/1،1969.

**21.** فروند جوليان: علم الاجتماع عند ماركس فيبر، تر: تيسير شيخ الأرض، منـــشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، د/ط، 1976.

**22.** فلودي لوران: ماكس فيبر، تر: محمد علي مقلـــد، دار الكتـــاب الجديـــد المتحـــدة، 2008، ط/1.

**23.** قسوم عبد الرزاق: عبد الرحمن الثعالبي والتصوف، سلسلة الدراسات الكبرى، الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، د/ت، د/ط.

24. الكردي محمد علي: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، دار المعرفـــة الجامعيـــة، الإسكندرية، د/ط، د/ت.

25. كيلمان كاترين: كلود ليفي ستروس، تر: محمد علي مقلـــد، دار الكتـــب الجديـــدة المتحدة، بيروت، ط/1، 2008.

26. محمد عويضة، محمد كامل: كارل ماركس - الماركسية والإسلام—، دار الكتب العلمية للعلم، بيروت، 1993، ط/1.

**27.** المدني أحمد توفيق: محمد عثمان باشا داي الجزائر (سيرته، حروبه، أعماله، نظام الدولة والحياة العامة في حياته)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د/ط، 1986.

**28.** ميشال مسلان: علم الأديان مساهمة في التأسيس، ترجمة: عز الدين عناية ،المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009، ط/1.

**29.** يوتيرز جورج: أصول الفلسفة الماركسية، تعريب: شعبان بركات، منشورات المكتبـــة العصرية، ج2، د/ط، د/ت.

**د- المعاجم والموسوعات:**

**1.** ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، (المجلد الخامس)، ط/1، 1999.

2. بودوف رف: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط/1، 1986.
3. جهامي جيرار: موسوعة مصطلحات ابن رشد الفيلسوف، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط/1، 2000.
4. الحفني عبد المنعم: المعجم الشامل للمصطلحات في الفلسفة، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة، ط/3، 2000.
5. الحفني عبد المنعم: الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000، ط/3.
6. طه فرح عبد القادر: معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط/1، د/ت.
7. العجم رفيق: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، 1999، ط/1.
8. وهبة مراد: المعجم الفهمي -معجم لمصطلحات فهيم-، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، عبده غريب، القاهرة، د/ط، 1998.

**هـ- المجلات والدوريات:**

1. بولقطيب الحسين: دراسات عربية، مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية، الكرامة والرمز: كرامات أولياء دكالة نموذجا، دار الطليعة، بيروت، العدد4/3، السنة الثانية والثلاثون كانون الثاني، شباط (يناير، فبراير) 1996.
2. سيدهم أ.: مكانة التصوف في الحياة الاجتماعية والسياسية في العهد العثماني، المجلة المغاربية للدراسات التاريخية والاجتماعية، دورية محكمة يصدرها فريق البحث بمخبر الجزائر، تاريخ ومجتمع في الحديث والمعاصر، جامعة جيلالي ليابس، سيدي بلعباس، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، العدد/1، الجزائر، ديسمبر 2009.
3. شاطو محمد: السلطة العثمانية في الجزائر وعلاقتها بالطرق الصوفية (1792-1830)، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، منشورات المركز الجامعي مصطفى أسطنبولي، معسكر، العدد/3، ديسمبر 2008.
4. فيلالي كمال: هجرة علماء غريس وتلمسان إلى فاس في العهد العثماني، مجلة المواقف للدراسات والبحوث في المجتمع والتاريخ، ملتقى الدولي الأول حول الظاهرة الدينية،

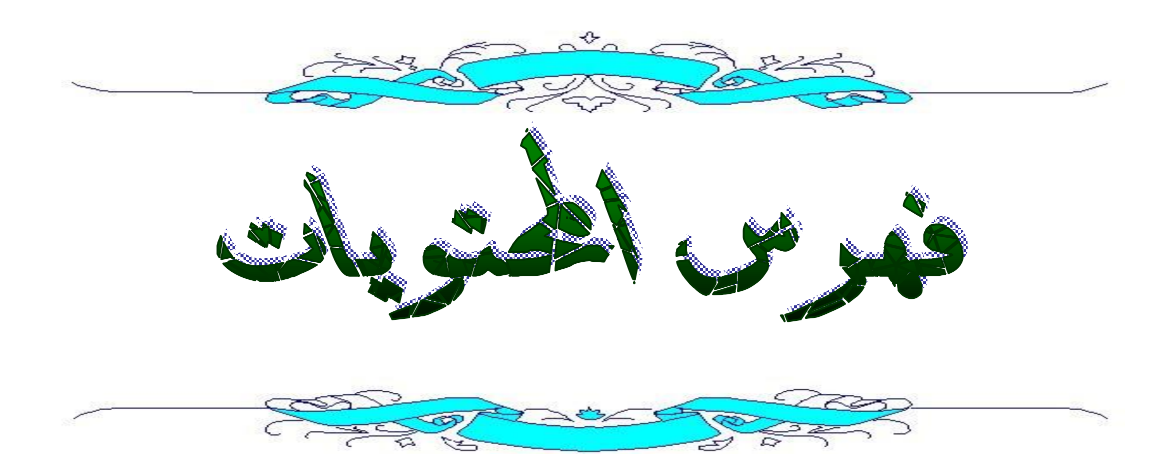
قراءات جديدة من منظور العلوم الاجتماعية والإنسانية، أيام: 14-15-16 أفريل 2008، منشورات المركز الجامعي، إسطمبولي، ع/خاص، معسكر، 2008.

5. القاسمي الحسني عبد المنعم: الطريقة الرحمانية وأثرها في الوحدة المغاربية (القسم الأول)، مجلة الدراسات الإسلامية، مجلة ثقافية محكمة نصف شهرية يصدرها المجلس الإسلامي الأعلى، العدد/8، القسم/1، الجزائر، ديسمبر 2005.

6. محمد أرزازي: الأبعاد السوسيولوجية والرمزية للممارسة الصوفية في الجزائر، مجلة الموافق للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، منشورات المركز الجامعي، مصطفى أسطمبولي، ع/خاص، معسكر، الجزائر، 2008.

7. مختار بونقاب: انتقاضه درقاوة في بايلك الغرب الجزائري (1802-1816)، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، منشورات المركز الجامعي مصطفى اسطنبولي، معسكر العدد/3، ديسمبر 2008.

8. نور الدين الزاهي: المقدس في الثقافة العربية الإسلامية، مقال بمجلة الفكر العربي المعاصر، مجلة فكرية مستقلة، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد:109/108، 1999.


فهرس المحتويات

# فهرس المحتويات

**ملخص**

التصوف الطرقي المغاربي عموما، المغرب الأوسط خصوصا، مثل السلطة الروحية في غياب سلطة الدولة، الجهاز، مثل الدولة الوعي. شهد عليها التاريخ وصيرورته لعب فيها المقدس القريب، المشعور به والمجسد المتمثل في الولي وأحياننا أخرى شيخ الطريقة القطب دورا لا يستهان به في الحفاظ على تماسك النسيج الاجتماعي، من خلال الطريقة ورمزيتها فيها الورد، المقال والحال، ومن بين هاته الطرق نجد الطريقة الدرقاوية المتفرعة عن الطريقة الشاذلية الأم، سجلت حضورها بقوة من خلال رمزيتها في حل الأزمات الاجتماعية. المجتمع الجزائري خلال الحماية العثمانية، عانى تألم داخليا دون أن يشعر أو يحس به أحد، دون أن تتبنى أو يحضن، ثورة درقاوة كانت الحاضنة وفي نفس الوقت متنكرة بقناع صوفي الذي لا يشك فيه أحد . كانت من منطلق نزع الغبن ومآرب الفقر وسياسة التغريب، كان فيها المحرك ديني لأنهم أهل ريقة ومنطق تقدمي تحرري ،لكن الحقيقة أنها كانت لها مطامع سياسية منها تولي الزعامة والرئاسة وتأسيس الدولة الجزائرية، لكنها نجحت في تقسيم الجزائريين، أهلكت قوة بشرية كانت أن تكون زاد وسد منيع في وجه الاستعمار الصليبي وكل ما يحسب لها أنها كانت أول انتفاضة أعطت رمزية الثورة والجهاد ،كانت العبرة للثورات التي تلتها، غيرت من شكلها ومحتواها ، أعطت الراحة النفسية والاجتماعية ، للمجتمع، كانت أول نفس روحي، كانت أول من مارست السياسة باسم الدين ،وبكل اختصار كانت ضحية تآمر مغربي، جار.أهل دار سلام، لا حرب .

**الكلمات المفتاحية:**

الرمز؛الكرامة؛ درقاوة؛ التغيير؛ الولي؛ البناء؛ الانتفاضة؛ الصفوة؛ الورع؛ سياسة.

## نوقشت يوم 10 أكتوبر 2013